



## **Quo Vadis, Indonesien?**

**Neuste Beiträge des Doktoranden Netzwerk Indonesien**

**Eva Streifeneder und Boryano Rickum (Hrsg.)**

**Südostasien Working Papers No. 35**  
**Berlin 2009**



**Eva Streifeneder und Boryano Rickum (Hrsg.)**

# **QUO VADIS, INDONESIAEN?**

**Neuste Beiträge des Doktoranden Netzwerk Indonesien**

**Südostasien Working Papers No. 35  
Berlin 2009**

SÜDOSTASIEN Working Papers  
ISSN: 1432-2811  
published by the Department of Southeast Asian Studies  
Humboldt-University  
Unter den Linden 6  
10999 Berlin, Germany

Tel. +49-30-2093 6620  
Fax +49-30-2093 6649  
Email: [hiwi-soa@rz.hu-berlin.de](mailto:hiwi-soa@rz.hu-berlin.de)

Cover photograph: Gunnar Stange  
Layout: Eva Streifeneder

The Working Papers do not necessarily express the views of the editors or the Institute of Asian and African Studies. Although the editors are responsible for their selection, responsibility for the opinions expressed in the Papers rests with the authors.

**Any kind of reproduction without permission is prohibited.**

# Inhalt

Vorwort	5
1 Carbon Trade Initiativen am Beispiel indonesischer Wälder <i>Maren Heuvels</i>	3
2 Reformasi and 'Religious' Violence in Indonesia: Muslim Politics and the Maluku Conflict <i>Jana Krause</i>	15
3 Das Ende der acehnesischen Diaspora? <i>Antje Missbach</i>	37
4 Remembering the dark: The Japanese occupation in Indonesian memory <i>Boryano Rickum</i>	49
5 Euro-asiatische Kindheit im Batavia der VOC <i>Nicola Borchardt</i>	61
6 Freundschaft als soziale Praxis: interkulturelle Freundschaft auf Java. Theoretische Implikationen, historische Dimensionen und soziale Handlungsräume <i>Eric Anton Heuser</i>	93
7 Der Umgang mit der Bedrohung durch den Tod im Alltag der Dia'ang, Ostindonesien <i>Bettina Volk</i>	107
Über die AutorInnen	115



# Vorwort

Boryano Rickum und Eva Streifeneder

Indonesien ist der Welt größte Inselstaat, das Land mit der viertgrößten Bevölkerung der Welt, es bildet die größte islamische Gemeinde der Erde, die Regenwälder gelten als die artenreichsten. Trotz dieser außerordentlich globalen Bedeutung wird Indonesien insbesondere im deutschsprachigen Raum nicht in demselben Maße wie anderen Nationen Beachtung geschenkt. Dabei zeichnet Indonesien insbesondere seine kulturelle und politische Vielfalt aus.

Diese kulturelle und politische Vielfalt spiegelt sich im vorliegenden Workingpaper wieder, welches versucht, verschiedene Facetten der indonesischen Vergangenheit und Gegenwart zu beleuchten.

Ausgangspunkt für diese Publikation war die 6. Tagung des Doktoranden Netzwerk Indonesien, die vom 24.-26. Oktober 2008 an der Humboldt-Universität zu Berlin stattfand.<sup>1</sup>

Das Doktorandennetzwerk – im Jahr 2002 von Genia Findeisen initiiert – diente anfangs als Forum insbesondere für Promovierende der Politikwissenschaften, entwickelte sich aber schnell zu einer Plattform Promovierender sowie Absolventen sämtlicher Fachbereiche, wie etwa den Regional- oder Geschichtswissenschaften, der Ethnologie oder Soziologie. In erster Linie sollte mit diesem Netzwerk verhindert werden, dass das eigene Promotions- oder Forschungsvorhaben bereits anderorts innerhalb Deutschlands bearbeitet wird. Letztendlich entstand aber durch diese Vernetzung ein reger interdisziplinärer Austausch unter Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern.

Nach der letzten Publikation des Netzwerkes im Jahr 2006<sup>2</sup> zeigen auch diese jüngsten Berichte aus den „Dissertationsschmiede“ eine lebendige wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Indonesien.

Unser Dank gebührt dem Seminar für Südostasien-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin und insbesondere Prof. Dr. Vincent Houben, der uns sowohl die Räumlichkeiten für die Tagung zur Verfügung stellte als auch die Veröffentlichung einiger Beiträge in Form dieses Workingpaper ermöglicht.

Wir freuen uns, wenn das Netzwerk auch zukünftig von Seiten universitärer Institute Unterstützung findet.

---

<sup>1</sup> Wiedemann, Anke/Heuser, Eric Anton (2009) „6. Tagung des Doktorandennetzwerkes Indonesien“, in: *Asien*, Nr. 110, S. 118-120.

<sup>2</sup> Antje Mißbach, Eva Streifeneder, Ragnar K. Willer, Hrsg. (2006) *Indonesia – sedang mengapa? Neuste Forschungsbeiträge des Doktoranden Netzwerk Indonesien*. Berlin, Südostasien Working Papers.





# 1 Carbon Trade Initiativen am Beispiel indonesischer Wälder

Maren Heuvels

## Einleitung

Wälder gewinnen im Zuge der Suche nach Möglichkeiten, dem anthropogenen Klimawandel entgegenzuwirken, an Relevanz und Wert, sowohl auf internationaler wie auf nationaler und lokaler Ebene. Wie im Stern Review (Stern 2006) deutlich wurde, ist der Schutz der Wälder ein kosteneffektives und vergleichsweise simples Instrument, den CO<sub>2</sub>-Ausstoß weltweit zu senken; da, wie Stern deutlich macht, 18-20% der weltweiten CO<sub>2</sub>-Emissionen durch die Abholzung von Wäldern freigesetzt werden, was den Emissionen des gesamten Transportsektors entspricht.

Mit den Verhandlungen um ein Nachfolgeprotokoll des Klimaabkommens von Kyoto wurde diesem Sachverhalt Rechnung getragen und es ist als höchst wahrscheinlich anzunehmen, dass ein nächstes internationales Klimaprotokoll unter der United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) einen Schwerpunkt auf den Erhalt von Wäldern legen wird. Mit dem Mechanismus 'Reducing Emissions from Deforestation in Developing Countries' (REDD) wird im Rahmen der UNFCCC eine Initiative verhandelt, die durch finanzielle Kompensation Wälder schützen soll.

Indonesien, aufgrund der großflächigen Abholzung der Wälder nach China und den USA drittgrößter Emittent von CO<sub>2</sub> weltweit, hat großes Interesse an REDD bekundet und erste Pilotprojekte initiiert.

Während REDD als ein Instrument internationaler Klimapolitik anzusehen ist, können Privatpersonen und Unternehmen auf freiwilliger Basis mit so genannten Carbon Offsets ihren errechneten CO<sub>2</sub>-Verbrauch über Projekte von Unternehmen und NGOs ‚neutralisieren‘, zumeist über Waldschutz- oder Aufforstungsprojekte in Lateinamerika und Asien.

Durch private Offsets und Mechanismen wie REDD findet eine in Wert Setzung von bestehenden Wäldern statt. Jedoch sind Wälder nicht nur als CO<sub>2</sub>-Speicher, sondern auch als Orte hoher Biodiversität, kultureller Heimat, subsistenzwirtschaftlicher Versorgung und nationaler ökonomischer Interessen zu sehen. Mit der Wertsteigerung von Wäldern durch die Klimapolitik und privatwirtschaftliche Initiativen lassen sich neue Chancen für den Waldschutz erkennen, aber auch Gefahren für die in und vom Wald lebenden Menschen. Einerseits soll Lebensraum geschützt werden, andererseits ist aber fraglich, wer den Wald vor wem schützt und mit welchen Konsequenzen für eine traditionell auf Waldressourcen basierende Subsistenzwirtschaft von 'forest communities'.

Leitende Frage dieses Aufsatzes ist daher, ob traditionellen Gemeinschaften in Indonesien (*masyarakat adat*) durch Carbon Trade Initiativen ‚ihre‘ Wälder erhalten können.

Zur Beantwortung dieser Frage wird eine Analyse der Carbon Trade Initiativen REDD und Carbon Offsets, sowie der aufgrund ihres Waldbestandes für Carbon Trade relevanten Regionen Kalimantan und West-Papua vorgenommen.

## **Theoretischer Zugang: Waldschutzkonzepte**

Konzepte einer nachhaltigen Ressourcennutzung und Naturschutz lassen sich in diversen Kulturräumen bis in die Antike nachvollziehen (Cholchester 1997: 100). Die Analyse von Waldschutzkonzepten des 20. und 21. Jahrhunderts im Bezug auf konzeptionelle Schwächen und Schwierigkeiten in der Umsetzung, mit dem Ziel der Entwicklung eines Kriterienkataloges, bildet den theoretischen Zugang zur genannten Fragestellung.

Blickt man auf die Konzeption und Umsetzung von Nationalparks, Ökotourismus, 'debt-for-nature swaps', Gütesiegel für nachhaltige Waldprodukte, finanzielle Kompensation und 'community-based forest management', lassen sich über projektspezifische Probleme hinaus allgemeingültige und sich wiederholende Schwierigkeiten zusammenfassen:

- ein Machtungleichgewicht bei der Verhandlung und Durchsetzung von Waldschutzprojekten zwischen Gebern und Zielländern aufgrund der Abhängigkeit und Überschuldung vieler Länder Lateinamerikas und Asiens;
- ein politischer Kontext im Zielland, der durch den Unwillen zur Kooperation, der Diskriminierung marginalisierter Bevölkerungsgruppen, eingeschränkte Handlungsfähigkeit, unzureichende Qualifizierung in den Verwaltungen sowie Korruption und ein schwaches Rechtssystem die Umsetzung von Projekten erschwert;
- Verhandlungen und Entscheidung über Projekte, die ein Mitspracherecht der betroffenen Gruppen, wie die lokale Bevölkerung, ausschließt oder deren geringe Verhandlungskapazität nicht anerkennt;
- eine problematische Umsetzung aufgrund mangelnder Finanzierung, Fachkräftemangel vor Ort sowie das Fehlen von angemessener Ausrüstung und aktuellen Daten über den Projektkontext;
- eine nicht alle soziale Gruppen einschließende Partizipation an Projekten vor dem Hintergrund nationaler/lokaler Exklusionsmechanismen im Bezug auf Geschlecht, Herkunft und sozialem Status;
- eine Situation, in der Naturschutz nachteilig für die lokale Bevölkerung ist, da der Zugang zu Lebensräumen, Ressourcen und traditionellen Einkommensquellen beschränkt oder verwehrt wird;
- Greenwashing durch 'Schutz'-Projekte, also die Vortäuschung einer ökologischen Unternehmens- oder Projektpolitik bei realen Umweltschädigungen.

Bei einer Umkehrung dieser Schwierigkeiten von Waldschutzprojekten in positive Kriterien, die bei der Konzeption und Durchführung beachtet werden sollten, werden diese Punkte als unabhängige Variablen gesehen, die potenzielle Schwächen der zu überprüfenden Carbon Trade Initiativen und regionalen Kontexte aufzeigen können.

## **Internationale Klimaschutzpolitik und private Ansätze zum Klimaschutz: REDD und Carbon Offsets**

In den Verhandlungen und der Implementierung des Kyoto-Protokolls ab 1997 wurden die Aspekte der Vermeidung und Reduzierung von Abholzung nicht in den 'Clean Development Mechanism' (CDM) oder andere Initiativen des Kyoto-Protokolls einbezogen, da technische Schwierigkeiten bei der Messung und Fragen der Umsetzung derartiger Initiativen als zu problematisch galten (Ginting 2008).

2005 jedoch wurde von Papua-Neuguinea und Costa Rica mit der Unterstützung der Regenwaldnationen bei der elften 'Conference of the Parties' (COP-11) im Rahmen der UNFCCC der Antrag auf eine Einbindung von Emissionsverminderung durch die Vermeidung von Entwaldung gestellt, um diesen Aspekt in das möglicherweise schon ab 2012 in Kraft tretende Protokoll zu integrieren (Dutschke/Wolf 2007: 4). Seit der Veröffentlichung des Stern Reviews 2006 und der Anerkennung der Bedeutung von Wäldern für das globale Klima sowie dem Antrag der Regenwaldnationen wird aktuell verstärkt über eine Einbindung von REDD in das Folgeprotokoll verhandelt.

Die Grundidee von REDD ist einfach zu umreißen: Mit dem REDD-Mechanismus soll ein finanzieller Anreiz für sogenannte Entwicklungsländer geschaffen werden, Wälder nicht zu Gunsten einer exportorientierten Ressourcenausbeutung abzuholzen, sondern mit dem Erhalt der Wälder Gewinne zu erzielen.

Bei der COP-13 auf Bali 2007 gab es mit Decision 2/CP.13 die Entscheidung, REDD sowohl in der COP als auch etwa bei UNFCCC-Workshops zu diskutieren und die benötigten Daten zu erheben sowie Konzepte auszuarbeiten (UNFCCC 2007). Grundlegende Entscheidung wie die Finanzierung von REDD sollen Ende 2009 bei der COP-15 in Kopenhagen fallen (Ginting 2008). Damit wird deutlich, dass REDD nach 2012 als ein wichtiges klimapolitisches Instrument zum Waldschutz anzusehen ist.

Zusammenhängend mit einem wachsenden öffentlichen Bewusstsein in den Industrienationen über den Zusammenhang von Klimaveränderung und dem Ausstoß von CO<sub>2</sub> wurden in den letzten Jahren Organisationen und Unternehmen gegründet, basierend auf der Idee einer freiwilligen Klimakompensation. Bei dieser Kompensation können Privatleute oder Unternehmen ihre CO<sub>2</sub>-Emissionen aus dem Alltag oder von Flugreisen 'neutralisieren', indem durch ihre Spende Projekte gefördert werden, die CO<sub>2</sub> reduzieren sollen.

Unternehmen wie Fluggesellschaften und Organisationen wie 'The Carbon Neutral Company' bieten Interessierten diese Offsets an. Grundlage ist zumeist die Errechnung des eigenen 'carbon footprint', bei der die Menge der emittierten Treibhausgase kalkuliert werden, um ein Äquivalent dieser Menge dann über Projekte zu neutralisieren. Vielfältige Projektkonzepte versprechen, einen Ausgleich von Emissionen zu leisten. Dazu gehören Nationalpark-basierte Waldschutzprojekte ebenso wie Wiederaufforstung und 'community-based forest management', vornehmlich in Lateinamerika und Asien.

Grundlegende Kritik wird an diesem Konzept geübt, da in Frage gestellt wird, dass sich die CO<sub>2</sub>-Emissionen aus fossilen Energieträgern neutralisieren lassen (Lang/Byakola 2006: 7f), dieser Frage wird hier nicht nachgegangen, da Carbon Trade Initiativen trotz Kritik an Relevanz zunehmen. Geht man davon aus, dass generell ein Ausgleich von Emissionen über CO<sub>2</sub>-speichernde Naturflächen möglich ist, bleiben viele Aspekte der beiden Initiativen problematisch.

Zum einen ist sowohl bei REDD als auch bei privaten Carbon Offsets ein Machtungleichgewicht auf internationaler und bilateraler Ebene festzustellen. Bei den Klimaverhandlungen auf Bali 2007 wurde deutlich, dass die Positionen von Akteuren wie den USA oder der Europäischen Union maßgeblich sind für den Erfolg oder das Scheitern einer Verhandlung. Da einige der Zielländer nicht in der Lage oder willens sind, ihrer Fürsorgepflicht vor allem gegenüber der ländlichen Bevölkerung nachzukommen, übernehmen Organisationen diese Aufgabe, verknüpft mit Carbon Trade Projekten, was ebenfalls eine Abhängigkeit der Zielländer von Geberländern und Organisationen bedeuten kann.

Durch die geplante marktbasierende Finanzierung von REDD-Projekten und die Einbeziehung staatlicher Stellen des Ziellandes in die Kapitalströme des Mechanismus ist ein Misserfolg der Initiativen nicht unwahrscheinlich. Dies aufgrund von Problemen bei der Finanzierung durch eine mangelhafte Zahlungsmoral der Geber sowie fehlende Preisstabilität von Zertifikaten, Korruption und 'elite capture'. Für ähnlich konzipierte private Offset-Projekte gilt dies ebenso.

Zum anderen ist ein weiteres Problem bei beiden Waldschutzansätzen das Fehlen von ausreichend fachlich qualifizierten Mitarbeitern in der Verwaltung und den Behörden einiger Zielländer sowie einem schwachen institutionellen Rahmen. Wird mit Regierungen und politischen Akteuren kooperiert, die bei (Land-)Konflikten mit Gewalt gegen die Zivilbevölkerung vorgeht, besteht die Gefahr, dass es auch im Rahmen der Projekte zu gewaltsamen Vertreibungen und weiteren Menschenrechtsverletzungen kommt, wie in Subsahara-Afrika schon zu beobachten ist (Lang/Byakola 2006: 59-72).

Obwohl 'forest communities' direkt von REDD und Carbon Offsets betroffen sind oder sein werden, wird es ihnen verwehrt, an den Verhandlungen von REDD oder für Offset-Initiativen zu partizipieren.

Aus den Erfahrungen mit der Einrichtung von 'protected areas' wie Nationalparks wird auch für Carbon Trade Initiativen befürchtet, dass es zu einer teils gewaltsamen Exklusion der Bevölkerung aus ihren traditionellen Gebieten kommt, was den Verlust der ökonomischen Lebensgrundlage sowie den Verlust traditioneller und spiritueller Heimat zur Folge hat.

Da Carbon Trade Initiativen vor allem in ländlichen und als arm geltenden Regionen umgesetzt werden, sollten sie einen 'pro-poor'-Ansatz verfolgen, da es sonst nicht als wahrscheinlich gelten kann, dass die oft marginalisierte ländliche und/oder indigene Bevölkerung an einem Projekt partizipieren und davon profitieren kann.

Besonders in der Kritik stehen Carbon Trade Initiativen, da allein politische Bemühungen und Projekte zum Walderhalt ohne eine Reduktion der Emissionen aus anderen Bereichen wie Industrie und Transport nach Ansicht vieler NGOs keine Lösung für das Problem der Erderwärmung darstellen und daher ein 'greenwashing' eines emissionsintensiven Produktions- und Konsumstandards bedeutet.

## Indonesiens Wälder

Indonesien besitzt neben dem Amazonasgebiet Lateinamerikas und dem Kongobecken in Subsahara-Afrika die größten Flächen an tropischem Wald. Etwa 60% der weltweit erhaltenen Torfwälder, welche eine wichtige Rolle bei der Speicherung und Freisetzung von CO<sub>2</sub> spielen, liegen in Indonesien (Watch Indonesia 2006).

Die Landmasse Indonesiens beträgt etwa 1,919 Millionen Quadratkilometer, davon waren/sind bewaldet:

	Vor 1950	1985	1997	Heute
Waldbestand	84 %	60 %	40 %	< 20 %

(Klute 2008b: 1)

Diese Zahlen machen die Notwendigkeit einer Waldschutzpolitik deutlich, ebenso aber auch den Unwillen oder die Unfähigkeit der indonesischen Regierung seit der Unabhängigkeit 1949, die Wälder zu schützen. Wichtigste Gründe für die Abholzung der Wälder sind, neben der legalen und illegalen Abholzung der Wälder, der Bedarf nach Infrastrukturprojekten sowie die Konversion von Waldflächen in Plantagen und Agrarflächen (Simamora 2008).

Weiter erscheint der rechtliche Kontext Indonesiens, in dem der Staat die 'nationalen Interessen' über die traditionellen Landrechte der Bevölkerung stellt (Achwan et al. 2005: 8), für *masyarakat adat* als eine ungünstige Voraussetzung, durch Carbon Trade Initiativen Wald zu erhalten.

## Kalimantan und Papua

Kalimantan und Papua weisen aktuell die jeweils größten zusammenhängenden Waldflächen Indonesiens auf und haben neben der Bedeutung für das globale Klima auch aufgrund ihrer außergewöhnlich artenreichen Flora und Fauna eine besondere Bedeutung für die Biodiversität weltweit. Doch auch in Kalimantan und Papua ist der Wald aufgrund von Abholzung und Konversion in Agrar- und Industrie- flächen akut gefährdet.

Jahr	1950	1985	1997	Ende*
Kalimantan	93,6 %	74	55	2010
Papua	99,3 %	85	81	2020

\*Tieflandregenwald (Klute 2008b: 1)

Korruption ist sowohl in Kalimantan wie auch in Papua das zentrale Problem legaler und illegaler Abholzung und Konversion der Wälder, dabei ist das Militär nicht nur in Papua ein wichtiger Akteur im Zusammenhang von Wald und Korruption (Fadli 2008; Nordin 2008; Klute 2008a). Die großen Schwächen der von der Zentral- oder Regionalregierung initiierten Wald- und Agrarprojekte, wie beispielsweise die Ausgabe von Abholzungs-konzessionen an die lokale Bevölkerung, macht Schwächen bei der Planung und Umsetzung politischer Programme deutlich (Anshari et al. 2005), so betonen auch Barr et al.:

[...] many district governments have been constrained by weak institutional structures, limited human resources, and minimal technical capabilities.

(Barr et al. 2006: 14)

Sowohl auf Kalimantan wie auch auf Papua leben mit den zumeist generalisierend als Dayak und Papua bezeichneten Gruppen eine traditionelle Bevölkerung, die aufgrund ihrer sehr diversen Kulturen, gesellschaftlicher Ordnungen und Sprachen nicht als homogene Gemeinschaften gesehen werden kann. Jedoch lassen sich Gemeinsamkeiten erkennen. So hatte und hat der Wald eine zentrale Bedeutung für die meisten der Dayak- und Papuagruppen als materielle Lebensgrundlage sowie als kulturelle und spirituelle Heimat (Gatzweiler 2003: 3; EIA/Telapak 2007a; EIA/Telapak 2007b):

Traditionally, forests have played a vital role in the lives of customary communities: nearly every aspect of the communities' material and spiritual lives is dependent on forests. Spiritually, the forest is cast as a 'mother' who provides local communities with all their needs, and who binds social relationships between ethnic groups and between clans within ethnic groups.

(Tokede et al. 2005: 12f)

Die Abholzung und Konversion der Wälder seit der Unabhängigkeit des Landes betrifft diese Gruppen daher auf ökonomischer und kultureller Ebene in existenzieller Weise. In diesem Zusammenhang ist auch die Marginalisierung indigener Gruppen in Indonesien zu betonen, so problematisiert Maunati:

In Indonesia, the government often treats the indigenous people or forest villagers living in and close to the forests in the outer islands (like the Dayak of Kalimantan) as if they do not exist. One should not ignore the role of national influence in such processes. Often, this is related to the idea of 'primitiveness' or 'backwardness' [...]. For example, 'primitive' behaviour such as 'uncivilized' dress, attachment to animist beliefs, and a lack of education were seen as barriers to the state's construction of Indonesia as a 'modern' nation.

(Maunati 2005: 9)

Die Landrechtsfrage bleibt in Indonesien auch nach der Dezentralisierung nach dem Ende der Neuen Ordnung ungeklärt. Zwar werden vereinzelt Landrechte an *adat*-Gruppen zurückgegeben, dies geschieht jedoch willkürlich und birgt reichlich Konfliktpotenzial (Nordin 2008), größtenteils aber

verbleiben die Landrechte beim Staat und lediglich geringe Entschädigungszahlungen sind möglich (Haug 2007: 21-36; EIA/Telapak 2007a; EIA/Telapak 2007b).

Aufgrund des seit den 1960er Jahren schwelenden Konflikts in Papua ist die Situation der indigenen Papua besonders problematisch, sei es bei der Frage nach Landrechten oder grundlegenden Menschenrechten. Gewalt, Diskriminierung und Rechtlosigkeit sind signifikante Erfahrungen der indigenen Bevölkerung seit der indonesischen (Militär-)Präsenz in Papua (Tebay 2005: 9-21).

Betrachtet man die sozialen Kontexte in Kalimantan und Papua, ist festzustellen, dass sich die durchschnittliche soziale und ökonomische Situation der Dayak und Papua weitaus negativer darstellt als die Situation anderer Gruppen (International Crisis Group 2001: 16-19; Sumule 2006: 110).

Aufgrund der zumeist schlecht erreichbaren und sehr abgelegenen Regionen, in welchen viele der Dayak- und Papuagruppen leben, ist eine Vernetzung untereinander sowie der Zugang zu staatlicher Infrastruktur, wie etwa Elektrizität und Kommunikationsmitteln, erschwert (Weltbank 2006: 60-62, 66-68).

In den Bereichen Gesundheit, Bildung und Arbeit sind eklatante Mängel festzustellen. Der Zugang zu Gesundheitsversorgung und die Qualität der Versorgung kann insbesondere in Papua nur als sehr schlecht beschrieben werden. Auch die Möglichkeit, Zugang zu qualitativ guter Bildung zu erlangen und damit später eine feste und gut bezahlte Arbeit zu bekommen, ist für Dayak und Papua allgemein schlecht bis sehr schlecht einzuschätzen (Weltbank 2006: 60-62, 66-68). Marginalisierung und Arbeitslosigkeit, Alkohol und HIV/Aids sind in Papua als markante soziale Probleme anzusehen (Tebay 2005: 12). Aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer indigenen Gruppe und als Frauen sind weibliche Dayak und Papua in Indonesien einer zweifachen Marginalisierung ausgesetzt, sei es in Bezug auf Bildung, Partizipation an Entscheidungsprozessen oder anderen Aspekten sozialer, ökonomischer oder politischer Realität (AIWN et al. 2007).

Auch innerhalb der traditionellen *adat*-Gruppen in Kalimantan und Papua lassen sich Exklusionsmechanismen im Bezug auf Geschlecht und sozialen Status feststellen, dagegen weniger im Bezug auf die Herkunft. Die Diskriminierung von Frauen und Gewalt gegen Frauen, besonders im Zusammenhang mit Alkohol, ist besonders in Papua ein großes Problem (Down to Earth 2003).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die Situation für die vom Wald abhängigen Dayak- und Papuagruppen durch die Abholzung der Wälder bei gleichzeitiger ökonomischer und kultureller Marginalisierung als sehr schlecht darstellt und auch horizontale Exklusionsmechanismen, besonders gegenüber Frauen, zu lokalen Ungleichgewichten führen.

## **Entwicklung einer 'best practice' und Resümee**

Bei der Betrachtung der Carbon Trade Initiativen zeigte sich, dass diese große Schwächen aufweisen, etwa wenn zentrale Aspekte wie die Achtung der Rechte der lokalen Bevölkerung unbeachtet bleiben. Gleichzeitig zeigte sich an den regionalen Beispielen Kalimantan und Papua, dass es in Indonesien bis heute nicht umfassend gelungen ist, die ökonomische und soziale Situation der dortigen indigenen Bevölkerung zu verbessern.

Aufgrund der Betrachtung der regionalen Kontexte ist anzunehmen, dass es für 'forest communities' in beiden Regionen vor dem Hintergrund des sozialen Status, des Mangels an Bildung und finanziellen Mitteln nur schwer möglich ist, sich selbständig um eine gewinnbringende Partizipation an Carbon Trade Initiativen zu bewerben. Da der Staat nicht willens oder in der Lage ist, die Rechte traditioneller und indigener Gruppen zu stärken, wäre es ein möglicher Weg, über die Mitarbeit lokaler, nationaler

oder internationaler NGOs einen Mittler einzusetzen. Diesen NGOs wäre es eher möglich, die Kluft zwischen den einzelnen Gemeinden oder Gruppen und dem indonesischen Staat sowie den internationalen Projektanbietern zu überbrücken. Unerlässlich erscheint es aufgrund der Armut und schlechten Bildungssituation, dass zukünftige Carbon Trade Initiativen eine klare 'pro-poor'-Komponente aufweisen. In einem 'best case'-Szenario wird in einem Carbon Trade Projekt ein 'empowerment' der Gemeinschaft und insbesondere eine Stärkung von Frauen ebenso Bestandteil sein wie die Förderung alternativer Einkommensquellen, beispielsweise durch eine nachhaltige Produktion von Waldprodukten wie Rattan oder Honig. Darüber hinaus ist auch eine finanzielle Kompensation in Kombination mit eben genannten Punkten sinnvoll, um den Zugang zu Bildung und grundlegender Gesundheitsversorgung sowie zu wichtig erachteten Konsumgütern zu ermöglichen. Ein weiterer wichtiger Punkt betrifft die Landrechtsfrage. Von Projektseite und Mittler-NGOs muss eine Sensibilität gegenüber dieser Frage vorhanden sein und es muss vom Projekt selbst und den NGOs ein Umgang mit diesem Problem gefunden werden, da dies von staatlicher Seite nicht abzusehen ist.

Über diese verschiedenen Aspekte darf nicht vergessen werden, dass grundsätzlich der Erhalt des Waldes für die Gemeinschaften von existenzieller Bedeutung ist, da so eine grundlegende Selbstversorgung und die Ausübung traditioneller Lebensweisen gesichert werden kann (Gatzweiler 2003: 149, Haug 2007: 41, EIA/Telapak 2007).

Aufgrund des Booms von Palmöl besteht eine akute Gefahr für 'forest communities' in Kalimantan und besonders in Papua, dass ihre traditionell genutzten Waldflächen in Palmölplantagen umgewandelt werden, was eine Zerstörung des Waldes und der Möglichkeiten seiner Nutzung bedeutet (Down to Earth 2007). Vor diesem Hintergrund sind Carbon Trade Initiativen bei allen berechtigten Kritikpunkten und befürchteten Gefahren eine Chance für die *masyarakat adat*. Denn die indonesische Regierung und regionale Entscheidungsträger wie der Gouverneur von Papua, Barnabas Suebu, fördern diese Initiativen und bei einer 'pro-poor' Ausrichtung und der Sensibilität für genannte Schwierigkeiten haben beide Carbon Trade Ansätze das Potenzial, Wald und damit Lebensgrundlage und kulturelle Heimat zu erhalten.

## Literatur

- Achwan, Rochman/Nugroho, Hari/Prayogo, Dody (2005) *Overcoming Violent Conflict (Volume 1). Peace and Development Analysis in West Kalimantan, Central Kalimantan and Madura*. Jakarta, CPRU-UNDP, LabSocio and BAPPENAS.
- AIWN/AMAN/Rights & Democracy (2007) *Portrait of the Indigenous Women of Asia*. [http://www.asianindigenouswomen.org/index2.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=24&Itemid=29](http://www.asianindigenouswomen.org/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=24&Itemid=29) (1.11.2008).
- Anshari, Gusti Z., Syarief Alqadrie, Tri Budiarto, Ngusmanto, Erdi Abidi, Siân McGrath, Zulkifli, Heru Komarudin, Afifudin (2005) *Continued Marginalisation of Under Privileged Communities: Forest Management Following Decentralization in Sintang, West Kalimantan*. Decentralisation Brief No. 5, January 2005, [http://www.cifor.cgiar.org/publications/pdf\\_files/descbrief/DescBrief5.pdf](http://www.cifor.cgiar.org/publications/pdf_files/descbrief/DescBrief5.pdf) (3.11.2008).
- Barr, Christopher/Resosudarmo, Ida Aju Pradnja/Dermawan, Ahmad/McCarty, John (2006) *Decentralization of Forest Administration in Indonesia. Implications for Forest Sustainability, Economic Development and Community Livelihoods*. Jakarta, CIFOR.
- Colchester, Marcus (1997) *Salvaging Nature: Indigenous People and Protected Areas*. In: Ghimire, Krishna B./Pimbert, Michel P. (eds) *Social Change and Conservation. Environmental Politics and Impacts of National Parks and Protected Areas*. London, Earthscan, 97-130.
- Down to Earth (2007) *Oil palm plantations? Carbon credits? Papua's forests targeted*. In: *DTE Newsletter*, [http://home.snafu.de/watchin/DTE\\_Nov07.htm](http://home.snafu.de/watchin/DTE_Nov07.htm) (2.11.2008).
- Down to Earth (2003) *Women suffer worst impacts of mining – cases from Indonesia*. In: *Down to Earth* No. 56, <http://dte.gn.apc.org/56wom.htm> (3.11.2008).

- Dutschke, Michael/Wolf, Reinhard (2007) *Reducing Emissions from Deforestation in Developing Countries. The way forward*. Eschborn, GTZ.
- EIA/Telapak (2007a) *Tears of Mother Mooi*. Kurzfilm, <http://209.40.104.24/multimedia/Tears%20of%20Mother%20Mooi.mov> (1.11.2008).
- EIA/Telapak (2007b) *Defenders of the Tribal Boundaries*. Kurzfilm, <http://209.40.104.24/multimedia/Defenders%20of%20the%20Tribal%20Boundaries.mov> (1.11.2008).
- Fadli, Ade (2008) Interview mit der Autorin. Kann auf Anfrage weitergeleitet werden.
- Gatzweiler, Franz (2003) *The Changing Nature of Economic Value. Indigenous Forest Garden Values in Kalimantan, Indonesia*. Achen, Shaker Verlag.
- Ginting, Longgena (2008) *Post-Bali Climate Chance Debate. The Trends and Implications for Indonesia's Rainforest*. PPT-Präsentation: Titel kann von der Autorin weitergeleitet werden.
- Haug, Michaela (2007) *Poverty and Decentralisation in Kutai Barat. The Impacts of Regional Autonomy on Dayak Benuaq Wellbeing. Making Local Government More Responsive to the Poor: Developing Indicators and Tools to Support Sustainable Livelihood under Decentralization*. Project Report. [http://www.cifor.cgiar.org/publications/pdf\\_files/Books/BHaug0701E.pdf](http://www.cifor.cgiar.org/publications/pdf_files/Books/BHaug0701E.pdf) (1.11.2008).
- International Crisis Group (2001) *Communal Violence in Indonesia: Lessons from Kalimantan*. ICG Asia Report N° 19. [http://www.crisisgroup.org/library/documents/report\\_archive/A400332\\_27062001.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/report_archive/A400332_27062001.pdf) (1.11.2008).
- Klute, Marianne (2008a) Interview mit der Autorin. Kann auf Anfrage weitergeleitet werden.
- Klute, Marianne (2008b) *Wald in Papua. Daten und Fakten*. Dokument kann auf Anfrage weitergeleitet werden.
- Lang, Chris/Byakola, Timothy (2006) "A Funny Place to Store Carbon": *UWA-FACE Foundation's Tree Planting Project in Mount Elgon National Park, Uganda*. [http://www.sinkswatch.org/pubs/Place\\_Store\\_Carbon.pdf](http://www.sinkswatch.org/pubs/Place_Store_Carbon.pdf) (19.9.2008).
- Maunati, Yekti (2005) *Sharing the Fruit of Forestry Products: Indigenous People and Their Incomes in the Forestry Sector in East Kalimantan, Indonesia*. ADB Institute Discussion Paper No. 24, <http://www.adbi.org/files/2005.02.dp24.forestry.sector.indonesia.pdf> (3.11.2008).
- Nordin (2008) Interview mit der Autorin. Kann auf Anfrage weitergeleitet werden.
- Simamora, Adiando P. (2008) Forests losing battle against plantations. In: *The Jakarta Post*, 30.10.
- Stern, Nicolas (2006) *Stern Review*. <http://www.hm-treasury.gov.uk/6520.htm> (1.11.2008).
- Sumule, Agus (2006) Papuan People's Rights Concerning Natural Resources and their Involvement in Modern Economy. In: Rathgeber, Theodor (Hrsg.) *Wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte in West-Papua: soziale Realität und politische Perspektiven*. Wuppertal, Foedus-Verlag, 107-134.
- Tebay, Neles (2005) *West Papua. The struggle for peace with justice*. London, CIIR. [http://www.ciir.org/shared\\_asp\\_files/uploadedfiles/649F25F1-C13B-4778-B9E8-CBE6046BDDFD\\_WestPapuaComment.pdf](http://www.ciir.org/shared_asp_files/uploadedfiles/649F25F1-C13B-4778-B9E8-CBE6046BDDFD_WestPapuaComment.pdf) (4.11.2008).
- Tokede, Max J./Wiliam, Dede/Widodo/Gandhi, Yosias/Imburi, Christian/Patriahadi/Marwa, Jonni/Yufuai, Martha Ch. (2005) *The Impact of Special Autonomy on Papua's Forestry Sector Empowering Customary Communities (Masyarakat Adat) in Decentralized Forestry Development in Manokwari District*. Bogor, CIFOR.
- UNFCCC (2007) *Decision -/CP.13: Reducing emissions from deforestation in developing countries: approaches to stimulate action*. [http://unfccc.int/files/meetings/cop\\_13/application/pdf/cp\\_redd.pdf](http://unfccc.int/files/meetings/cop_13/application/pdf/cp_redd.pdf) (1.11.2008).
- Watch Indonesia (2006) *South-east Asia's Peat Fires and Global Warming*. Joint Press Release by Ecological Internet, Biofuelwatch, Watch Indonesia! and Save the Rainforest (Germany). <http://www.watchindonesia.org/Peat.htm> (1.11.2008).
- Weltbank (2006) *Making the New Indonesia Work for the Poor*. <http://indopov.org/newindonesia.pdf> (1.11.2008).



## 2 *Reformasi* and ‘Religious’ Violence in Indonesia: Muslim Politics and the Maluku Conflict

Jana Krause

### Introduction

We have conducted a survey of 405 villagers above 13 years of age and the results show that 97 percent altered their religion to Islam due to a lack of personal security if they remained non-Muslim. (Governor of Maluku, February 2001)<sup>1</sup>

With a total population of over 200 million people, comprising around a thousand ethnic groups, Indonesia is one of the world’s most populous and ethnically diverse countries. Besides Turkey, Mali, Senegal, Bangladesh and Albania, Indonesia after *reformasi* is now the sixth Muslim country that can be characterized as democratic according to Freedom House and other indexes.<sup>2</sup> Political Islam played a vital role in facilitating the transition to democratic rule by mobilizing a Muslim social movement that went to the streets in protest against Suharto, and by developing an understanding of Islam that is compatible with the values of democracy, pluralism and liberal rights.<sup>3</sup> As Indonesia is the world’s largest Muslim majority country, a religiously inspired pro-democracy movement and a functioning democratic system demonstrates the compatibility of Islam and democracy and thus raised hopes for similar developments in the Muslim world.

Yet, in the final decade of the last century, Indonesia seemed to be a classic case in the early post-Cold War era<sup>4</sup>, exemplifying global trends of “ethnic” or “religious” conflict and instability caused by fundamentalist Islamic movements. Collective violence, particularly along religious lines, escalated during and after the fall of General Suharto and the end of his military regime in May 1998. Anti-Chinese riots erupted in the context of the Asian financial crisis beginning in mid-1997, accompanied by riots and lootings in several parts of Indonesia during 1998. The separatist movements in Aceh and Papua reached a new momentum, and East Timor separated from Indonesia after a referendum marked by extreme violence. Communal conflicts ravaged Sulawesi, Maluku and Kalimantan. Immediately after Suharto stepped down, Islamist paramilitaries with ties to Islamic boarding schools sprang up in towns across the country.<sup>5</sup> The three-year long local civil war on the islands of Maluku, Eastern Indonesia, is often referred to as a “religious conflict” where Muslims and Christians fought each other ferociously.

---

<sup>1</sup> (2000) Second round of troop withdrawal begins in Maluku. In: *Jakarta Post*, 01.02.

<sup>2</sup> See: Freedom House, <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=22&year=2008&country=7412>. Bertelsmann Transformations-Index, [http://www.bertelsmann-transformation-index.de/fileadmin/pdf/Anlagen\\_BTI\\_2008/BTI\\_2008\\_Ranking\\_EN.pdf](http://www.bertelsmann-transformation-index.de/fileadmin/pdf/Anlagen_BTI_2008/BTI_2008_Ranking_EN.pdf).

<sup>3</sup> Robert Hefner (2000) *Civil Islam, Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton and Oxford, Princeton University Press. Mirjam Künkler (forthcoming): Zum Verhältnis Staat-Religion und der Rolle Islamischer Intellektueller in der indonesischen Reformasi, in Garling/Fuchs, *Religion in Diktatur und Demokratie*. Wuppertal, Villingster Profile.

<sup>4</sup> John T. Sidel (2006) *Riots, Protests, Jihad: Religious Violence in Indonesia*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1.

<sup>5</sup> Hefner, Robert (2007) Making Democracy work, Islamically. In: *Inside Indonesia*, 90.

Many commentators perceive religion to be the greatest threat to Western values, peace and security in the era after the Cold War.<sup>6</sup> In the wake of September 11, 2001, the threat and practice of “ethnic conflict” that dominated the debate in the 1990s rapidly receded from the academic, journalistic, and policy spotlight as “global Islamic terrorism” came into view. Since, then the study of religious violence has become “fashionable” within academia, think tanks and policy institutes: a “religious violence industry” has emerged.<sup>7</sup> In this view, the bloody clashes between Muslims and Christians appear to be a showcase affirming the repeatedly voiced apprehension that religions are prone to violence and may exacerbate conflicts during a process of democratization. Furthermore, in the context of Indonesian history and religious thought, these developments appear to discredit what a religiously-inspired pro-democracy movement had achieved.

Dismissing any mono-causal explanations, this article demonstrates the interaction of several developments both in Maluku and in Jakarta and argues that only their combination led to the prolonged violent conflict and its labelling as ‘religious’. It situates the violence and the discourse surrounding it in the context of Indonesia’s *reformasi* and demonstrates that the success of Muslim moderates made them a target of religiously-framed political attacks that produced the decisive background against which the violence in Maluku unfolded. I conclude that (a) the labelling of the violence as “religious” conceals more of the complexities and local motives for participation than it explains the violence, and (b) that the interpretation of the conflict as religious emerged in Jakarta and was instrumentalized in the national post-transition struggle.

## A Short Synopsis of the Maluku Conflict

On January 19, 1999, on a Muslim holiday, an argument in Ambon City, capital of Maluku Islands, between a Christian public transport driver and at least one Muslim passenger deteriorated into an extensive brawl, escalating into days of mob violence. Within hours of the incident, Christian and Moslem fighters were attacking neighbourhoods all over the city using traditional or homemade weapons such as knives, spears, machetes, arrows, and Molotov cocktails. By the end of the day, numerous houses, stores, offices, churches and mosques had been destroyed or burned, scores of people had been displaced, and many wounded or killed.<sup>8</sup>

During the first hours, residents were not alarmed because local fights between Christian and Muslim youth groups were common in Ambon.<sup>9</sup> However, this brawl developed into a three-year long local civil war. Cities and rural areas became highly segregated, local fighters distinguished each other by red and white headbands, and locals referred to the fighting groups as “Israelis” and “Palestinians” separated by the “Gaza Strip”.<sup>10</sup>

The conflict was considerably transformed when para-military units of jihad fighters arrived in Maluku to “protect” the Moslems and “wipe out” the Christian population. Home-made spears and machetes were replaced by sophisticated guns. One year into the violence, sniper attacks killing both Christians and Muslims with head-shots occurred on a daily basis, and full-time jihadists replaced the

---

<sup>6</sup> Among others, see Mark Juergensmeyer (2000) *Terror in the mind of God. The global rise of religious violence*. Berkely, University of California Press, p. xiv. Tedd R. Gurr and Barbara Harff (1994) *Ethnic Conflict in World Politics*. San Francisco, Westview: 2.

<sup>7</sup> Sidel, *Riots, Protests, Jihad*.

<sup>8</sup> This description follows Human Rights Watch’s report (1999) *The Violence in Ambon*. <http://hrw.org/english/docs/1999/03/17/indone824.htm>

<sup>9</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 5.

<sup>10</sup> Patricia Spyer (2002) *Fire without Smoke* and other Phantoms of Ambon’s Violence: Media Effects, Agency, and the Work of Imagination. In: *Indonesia*, Vol. 74, 21-36. Bräuchler, Birgit (2006) *Konfliktfaktor Internet: Der Molukken-Konflikt geht online*. In: Reuter et al. (ed) *Strand bar Internet: Neue Orte der Globalisierung*. Berlin, LIT-Verlag, 2006.

fighting residents. Three years later, at least 6,000 people, possible as many as 10,000, had been killed.<sup>11</sup> Out of a population of 2.1 million, one-third had been displaced. Ambon City had been severely destroyed, numerous small villages wiped out, and a thorough segregation between Moslems and Christians had taken place.

### ***The Maluku Conflict in the Literature***

Several books and numerous articles have been published on violence in Indonesia and the Maluku conflict. A few seminal books discuss Indonesia's regime change and the transformation of national power structures, linking communal violence to these large-scale factors. Jacques Bertrand argues that the practices of the authoritarian government, such as the pursuit of exclusionary policies targeted at specific ethno-religious groups stirred existing animosities and inter-ethnic hatred.<sup>12</sup> Luca Mancini concludes that in this context it may be no coincidence that violence exploded in 1997 in a climate of regional instability and economic uncertainty in the wake of the financial crisis, and escalated dramatically with the power vacuum left by Suharto's fall in 1998.<sup>13</sup>

However, only 14 provinces (out of 30) accounted for 96.4% of all non-secessionist communal conflict deaths since 1990.<sup>14</sup> More strikingly, in 2000 only a mere fifteen districts whose share of the national population did not exceed 7% accounted for 85.5% of all deaths in group violence. With regard to the large-scale factors cited above, it is puzzling why there was for the most part in Indonesia no violence at all.<sup>15</sup>

John Sidel observed shifting patterns of collective religious violence from riots in provincial towns and cities in 195-97, anti-witchcraft campaigns in Java and interreligious pogroms in Central Sulawesi and Maluku in 1998-2001, to finally paramilitary mobilization and terrorist bombings under the sign of "jihad" in 2000-2005<sup>16</sup>. Sidel comments that the origins of the fighting in Maluku were multi-layered but does not provide a detailed account of the unfolding of violence in the province. Robert Hefner links the rise of religious violence in the 1990s to the embrace of Islam and Muslim intellectuals by Suharto in the late 1980s.<sup>17</sup>

The International Crisis Group commented that many accounts over-emphasized confessional cleavages as such a description would neglect other differences underpinning the conflict. It pointed out that most of the Christians in Maluku had been there for a long time, while a significant minority of Moslems migrated during the last 30 years.<sup>18</sup> The Muslim immigrants were seen as more aggressive and commercially more adept than the local Christians and had made enormous economic strides. Similarly, in 2000, then Indonesian Defence Minister Juwono Sudarsono commented that the conflict

---

<sup>11</sup> The International Crisis Group estimated in December 2000 that the conflict has cost more than 5,000 people their lives: ICG (2000) *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*. *Asia Report* N°10, 19 December 2000. The Indonesian Human Rights Campaign Tapol estimates 9,000 deaths, *Kopassus and the Maluku crisis*, <http://tapol.gn.apc.org/bulletin/2003/bull169-70.htm#kopassus>.

<sup>12</sup> Jacques Bertrand (2004) *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>13</sup> Luca Mancini, "Horizontal Inequality and Communal Violence: Evidence from Indonesian Districts", *Crisis Working Paper* No. 22, November 2005.

<sup>14</sup> Varshney et al. (2004) *Patterns of Collective Violence in Indonesia (1999-2003)*. United Nations Support Facility for Indonesian Recovery – UNSFIR, Jakarta, 27.

<sup>15</sup> Sidel, *Riots, Programs, Jihad*, 7.

<sup>16</sup> Sidel, *Riots, Programs, Jihad*, xi.

<sup>17</sup> Robert W. Hefner (2005) *Remaking Muslim Politics: pluralism, contestation, democratization*, Princeton, Princeton University Press.

<sup>18</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 4.

in Maluku was “basically not a religious conflict, but more an inter-communal conflict driven by local economic disparities, instigated by certain forces bent on destabilizing the country”.<sup>19</sup>

Many Indonesian commentators point to the crucial role the military played in the context. George Aditjondro concludes that violence in Maluku was fomented and maintained by a network of retired and active military officers who deployed thousands of Muslim fighters after the internal fighting in Maluku was declining and transformed the conflict into a civil war.<sup>20</sup> Against this Jakarta-centric view, Gerry van Klinken argues that the conflict had a fundamentally local character, driven by a corrupt local bureaucracy and unemployed youth.<sup>21</sup>

Despite many comments that the situation in the Moluccas was tense and rife for conflict, ordinary residents do not appear to have had anticipated violence.<sup>22</sup> While tensions between Muslims and Christians existed before the conflict, societies in Malukan towns and villages were not simply divided by religious lines. Nils Bubandt remarked that tensions of various sorts also took place throughout Maluku before 1999, but these were at times seen locally to be ethnic and at other times class-based.<sup>23</sup>

In conclusion, the violence in Maluku along religious lines is not self-explanatory in the context of large-scale factors as regime change and strong religious movements. The European Commission stated that “reconciling the views that the Maluku violence was either a local spontaneous phenomenon (...) versus the perception that it has been ‘engineered’ from Jakarta is an important issue for Moluccans and Indonesians”.<sup>24</sup> However, indicators for both perceptions appear to exist. This portends the crucial interaction between the local and the national level in the construction and prolongation of the conflict and will be elaborated in the following sections.

## Indonesia during Reformasi: The Struggle for Regime Survival and Muslim Politics

Three aspects set the stage for the violence in Maluku, its subsequent interpretation and the transformation of conflict: the alliance of ultra-conservative Muslim groups with the authoritarian regime against a democratic oriented opposition of secular nationalists and Muslim moderates; the military’s struggle for power and influence during the transition; and a popular anti-Christian discourse that emerged in the wake of the financial crisis and was subsequently employed to the Maluku conflict.

### **Suharto’s Final Years**

During the 1990s, Indonesia witnessed the creation of a movement for democracy that united Indonesians from various religious backgrounds.<sup>25</sup> Among its Muslim proponents, a key role was played by a new class of intellectuals providing solid Islamic justifications for democracy and civil society.<sup>26</sup> Indonesia in the 1990s had a wealth of activists and intellectuals and was one of the most important centres of Muslim reformation in the world. Islamic reform-oriented organisations and religious elites were crucial during the struggle with the authoritarian regime in the 1990s and the subsequent deepen-

---

<sup>19</sup> Briefing by the Foreign Minister, H.E. Alwi Shihab to Foreign Ambassadors in Jakarta on Aceh, Maluku and Irian Jaya, Jakarta, 7 July 2000. <http://www3.itu.int/MISSIONS/Indonesia/nb00725b.htm>.

<sup>20</sup> Aditjondro, *Guns, Pamphlets and Handie-Talkies*, 122.

<sup>21</sup> Gerry van Klinken (2001) *The Maluku Wars: Bringing Society Back*. In: *Indonesia* 71, 8.

<sup>22</sup> See the report by Human Rights Watch and its detailed interviews with residents: HRW (1999) *The Violence in Ambon*.

<sup>23</sup> Bubandt, *Malukan Apocalypse*, 247.

<sup>24</sup> Mawdsley, Nick, Monica Tanuhandaru and Kees Holman (2002) *Report of the EC Conflict Prevention Assessment Mission Indonesia. European Commission Conflict Prevention and Crisis Management Unit: Indonesia*.

<sup>25</sup> Hefner, *Civil Islam*, 8.

<sup>26</sup> Künkler, *Das Verhältnis Staat-Religion und der Rolle islamischer Intellektueller in der indonesischen Reformasi*, 2.

ing of democratic attitudes and processes.<sup>27</sup> The confrontation between the authoritarian regime and a democratic opposition set the stage for a political struggle that pitched Suharto supporters allied with conservative Islamists against reform-oriented secular nationalists and moderate Muslim intellectuals during the transition.

When Suharto came to power in 1966, Muslims looked with high hopes toward the new regime, having been previously marginalized from national politics and economic life under the Dutch administration and the years of Soekarno's reign. The 'New Order' (1966-1998), however, did not accommodate these high hopes. Instead, it found a middle way by suppressing Muslim organisations and civilian politics, but encouraged Muslim piety as a ground for public morality, a shield against Western influence and as an antidote to communism.<sup>28</sup> The resurgence of political Islam in the context of a general Muslim renewal during the 1970s and 1980s forced the regime to adopt new strategies as it sought to gain control over Muslim forces and the democratic opposition movement. Abdurrahman Wahid, head of *Nahdlatul Ulama* (NU), Indonesia's biggest Muslim organisation, and Megawati Soekarnoputri, leader of the nationalist faction and daughter of Indonesia's national hero and first president, were personal friends.<sup>29</sup> This made an alliance of the secular nationalists and reform-oriented religious groups against Suharto likely.

Suharto's influence among the military and the middle class was eroding. The first family's excessive cronyism raised hostility among the most loyal Suharto supporters. More importantly, privately-held enterprises began to dominate the economy while state-owned industries, in which many military retirees found employment, began to decline, thus undermining a patrimonial system.<sup>30</sup> The foundation of ICMI, the Association of Indonesian Muslim Intellectuals, was meant to consolidate Suharto's support among Muslim activists. It emerged under the auspices of Suharto's confidant, B.J. Habibie and became his personal platform in his presidential aspirations. ICMI established an Islamic bank and a Muslim quality newspaper that was meant to break the hold of the leading Christian-owned newspapers on the reading public.<sup>31</sup> This Suharto move attempted to polarise his challengers and create cleavages within Muslim organisations. Opponents to ICMI initiatives were repeatedly labelled as "Christians" or, less frequently, as "Nationalists", although the opposition was much more varied, in order to establish a regime-conform Islamic mainstream.<sup>32</sup>

In response to the founding of ICMI, Wahid founded the *Forum Demokrasi* in 1991. It became a highly respected multi-religious platform of high-ranking Indonesian intellectuals and members from the political, the military and the cultural sphere that opposed the authoritarian regime. The coalition of moderate Muslims, Christians, secularists and representatives of other religions united in their opposition to the Suharto regime and thus laid the foundation for the protest movements that eventually brought down Suharto in 1998.<sup>33</sup>

The Asian financial crisis in 1997 hit Indonesia hard and resulted in a dramatic economic downturn. The poverty rate, having fallen to less than 14% nationwide, soared up to 40% by late 1998.<sup>34</sup> The crisis represented a window of opportunity for the pro-democracy movement. Demands for far-reaching reforms came from all sides of the political spectrum. For the first time, the opposition openly united

---

<sup>27</sup> Hefner, *Civil Islam*, 2.

<sup>28</sup> Hefner, *Civil Islam*, 59.

<sup>29</sup> Hefner, *Civil Islam*, 59.

<sup>30</sup> Hefner, *Civil Islam*, 158.

<sup>31</sup> Van Bruinessen, *Islamic State or State Islam?*, 1.

<sup>32</sup> Hefner, *Civil Islam*, 141.

<sup>33</sup> Künkler, *Zum Verhältnis Staat-Religion*, 18.

<sup>34</sup> Hefner, *Civil Islam*, 198.

around Wahid's NU, Megawati's nationalist forum, and fellow reform-minded modernists around Amien Rais, the head of the *Muhammadiyah*, Indonesia's second largest Muslim organisation.

### ***The Security Forces and their Economic Activities under Suharto's Reign***

Military self-financing played a widely recognized role in facilitating human rights abuses, including the fuelling or prolongation of violence in conflict areas where the armed forces had access to lucrative natural resources or money-making ventures.<sup>35</sup> The military's business investments were closely linked to the economic interests of the Suharto family and its associates, and they often joined together in powerful conglomerates.<sup>36</sup> In the later years of the 'New Order', however, private investors began to partner directly with members of the first family. Consequently, the military as an institution lost economic and political influence.<sup>37</sup>

The Asian financial crisis further eroded the military's economic position. It is estimated that only one-third of its companies survived the crisis.<sup>38</sup> After the fall of Suharto, the military came to rely more heavily on partnerships and arrangements in which it allied with private business, notably by providing paid protection services.<sup>39</sup> The military and the police were only separated in 1999 and share many of the same poor financial practices.<sup>40</sup> With the fall of the authoritarian regime, the pressure on the military increased to submit itself to civilian control. The destruction of East Timor after the referendum was the final trigger for calls into human rights investigations of army personnel and civilian oversight.<sup>41</sup> The military's withdrawal from parliament economic activity was only completed in 2004. During the years of transition, Indonesian officials contended that the military budget was sufficient only to meet less than half the military's minimum requirements.<sup>42</sup>

### ***The Construction of an anti-Christian Framing***

Van Bruinessen remarked that the discrepancy between the demographic weight of Muslims and their frustrations over a lack of political and economic influence constitutes one of the major themes in the history of independent Indonesia.<sup>43 44</sup> Although Christians comprised less than 10% of the whole population, they had long been disproportionately represented in the professions of the middle class, primarily due to legacies of the colonial era.<sup>45</sup> The Chinese' remarkable expansion of overseas capital-

---

<sup>35</sup> HRW (2006) *Too High a Price The Human Rights Cost of the Indonesian Military's Economic Activities*. <http://www.hrw.org/reports/2006/indonesia0606/index.htm>, 6.

A study of military economic activity during unrest in Poso, Central Sulawesi, found that the military charged inflated prices to hire out military trucks and supply via its cooperative and that it also charged exorbitant illegal levies along roads. Similarly, road tolls imposed by the military in Maluku went up during the unrest there. In some cases, the military took advantage of riots to loot or otherwise profiteer. Both the military and the police have charged people fleeing communal violence for transport to safety.

<sup>36</sup> HRW, *Too High a Price*, 13.

<sup>37</sup> HRW, *Too High a Price*.

<sup>38</sup> HRW, *Too High a Price*, 15.

<sup>39</sup> HRW, *Too High a Price*, 16.

<sup>40</sup> HRW, *Too High a Price*, 9.

<sup>41</sup> ICG, *Indonesia's Shaky Transition*, 10 October 1999, 5.

<sup>42</sup> HRW, *Too High a Price*.

<sup>43</sup> Van Bruinessen, *Islamic State or State Islam?*, 2.

<sup>44</sup> Committed Muslims, however, represent only one fraction of those registered as Muslims for statistical purposes, since every Indonesian has to register for one of the official religions of the country. Particularly committed Muslims were described as a "majority with a minority mentality", who made increasing efforts to get a larger share of power.

<sup>45</sup> Hefner, *Civil Islam*, 140. Also van Bruinessen, *Islamic State or State Islam?*, 1. Within the military, the purge of Muslim officers involved in the 1950s rebellions also had contributed to a disproportionate Christian representation.

ism created a transnational network for trade, credit and information superior to any native entrepreneurship. They were further advantaged by Suharto's early preference for working with the Chinese middle class since the minority lacked full political rights and was therefore unlikely to protest his economic exploitation.<sup>46</sup> Ultraconservatives claimed these historic imbalances to be the "conscious product of a sinister plot by domestic and international forces to Christianize Indonesia".<sup>47</sup> Habibie and ICMI employed such populist demand for proportionalism and thus cemented this discourse.<sup>48</sup> Already in 1992, the government removed Christian ministers who had long controlled the economic ministries and replaced them with Muslims with ICMI connections. The numbers of influential Christians in the higher echelons of the intelligence services and the armed forces declined significantly.<sup>49</sup>

Out of an alliance of Suharto supporters with conservative Muslim groups emerged an anti-Chinese and a strong anti-Christian discourse that blamed Indonesian minorities for unfavourable economic and political conditions. However, as Robert Hefner argues, its real target was the reform-oriented nationalist-Muslim alliance. Wahid held progressive and moderate views and was an outspoken opponent of Islamic fundamentalism and the idea of an Islamic state. He had distinguished himself as an ardent spokesman for religious minorities and a pluralist society.<sup>50</sup> Megawati enjoyed the support of secular and nationalist elites as well as from Christian businessmen and politicians. Government-sponsored slander emerged against Wahid in highly religious terms: he was portrayed as an infidel who did not pray, did not fast, and supported "Christianization".<sup>51</sup> Already in October 1996, fierce anti-Christian and anti-Chinese riots swept through Eastern Java.

A decisive factor in the construction of an extremely hostile anti-Christian discourse was Suharto's son-in-law, General Prabowo Subianto. He had allied the two ultraconservative groups 'Indonesian Council for Islamic Propagation' (DDII) and 'Indonesian Committee for the Solidarity of the Muslim World' (KISDI) to the regime's agenda.<sup>52</sup> Through his hand, the regime spread anti-Zionist and anti-Christian sentiments. The KISDI raised open concern among Muslims for its public statements against Jews, Christians, Chinese and the United States, because they were strikingly out of character with the Indonesian Muslim mainstream.<sup>53</sup> In 1998, during the ongoing economic crisis, Prabowo produced a small booklet concerning the nature of Indonesia's economic crisis and the country's ongoing negotiations with the International Monetary Fund (IMF). Entitled "A Conspiracy to overthrow Suharto", the booklet outlined a domestic and international conspiracy against Suharto that consisted of the IMF, the United States, Israel, Indonesian-Chinese, and the pro-democracy movement, united under the label of the "Jewish-Jesuit-American-Chinese".<sup>54</sup> Suharto, the booklet explained, had been targeted because of his Muslim faith, and because he had become too powerful to the anonymous conglomerate of Jews, Jesuits, Chinese, and CIA-Mossad agents that controlled international capitalism.<sup>55</sup> The book was distributed first and foremost among ultraconservative Muslim circles at a time when pro-democracy

---

<sup>46</sup> Van Bruinessen, *Islamic State or State Islam?* Observers estimated that by the 1990s, Sino-Indonesians controlled about 65% of Indonesia's nonfarm private enterprise.

<sup>47</sup> Hefner, *Civil Islam*, 140.

<sup>48</sup> Hefner, *Civil Islam*.

<sup>49</sup> Bruinessen, *Islamic State or State Islam?*, 1.

<sup>50</sup> Hefner, *Civil Islam*, xiv. See also Noorhaidi Hasan (2002), Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia. In: *Indonesia* 73, 163.

<sup>51</sup> Hefner, *Civil Islam*, 188.

<sup>52</sup> Noorhaidi Hasan, The radical Muslim discourse on Jihad and the Hatred of Christians, paper presented at the "International Symposium on Christianity in Indonesia, Perspectives of Power", held in the University of Frankfurt, Germany, from 12 to 14 December 2003, 4.

<sup>53</sup> Hefner, *Civil Islam*, 202; Hasan, *The radical Muslim discourse*, 4.

<sup>54</sup> Hefner, *Civil Islam*, 202; Hasan, *The radical Muslim discourse*, 4.

<sup>55</sup> Cited in Hefner, *Civil Islam*, 203.

groups were uniting against Suharto. It was linked to a general government campaign to denounce Chinese, Christians, and pro-democracy regime opponents, blaming them for the economic crisis and instability of the country.

When Suharto stepped down on 29 May 1998, this struggle between conservative Islam and pro-democracy forces continued. Habibie's presidency appeared to mark the elevation of Islam to the seat of national state power, since he had long served as chairman of ICMI, the patron and promoter of a broad variety of modernist Muslim activists seeking patronage and protection from the state. John Sidel observed that "never before had forces favouring the so-called Islamization of Indonesian state and society enjoyed such proximity to power".<sup>56</sup> However, in the elections of June 1999, the fiction of a united Muslim population universally represented by Habibie and allied forces proved to be an illusion in view of the strong gains by non-Islamist parties among Muslim and non-Muslim voters alike. The vote was clearly won by Megawati Soekarnoputri's Indonesian Democratic Party of Struggle (PDIP) (34%) that is known for its Soekarnoist lineage, its secular-nationalist, ecumenical, and syncretist orientation, and its sizeable non-Muslim constituencies and membership.<sup>57</sup> More than one third of the members of parliament elected via the PDIP were non-Muslims, mostly Protestants, and virtually none of its Muslim MPs claimed a background of Islamic education or associational activity.<sup>58</sup> Thus, the claims of universal representation made by conservative Islamist parties were poorly received even among the broad mass of the Muslim population.

Although Megawati's party had won the vote, with the help of Islamic parties in Parliament, Wahid became president. But he was quick to remove or marginalise ministers associated with the various Muslim parties and centralized power in the hands of NU associates, liberal Muslim and Christian politicians.<sup>59</sup> He particularly rejected any Muslim leaders' efforts to rally public support for jihad in Maluku. Thus, those political leaders who had publicly rejoiced at the election of a prominent Muslim figure to the presidency soon spoke in terms of Wahid's betrayal of their trust and support and began conspiring to affect the early demise of his presidency.<sup>60</sup> After a transitional administration dominated by modernist Muslims protective of Islamist groups, Indonesia was ruled by a president identified with Indonesian traditionalist Islam liberalism, and accommodation of Christians.

In conclusion, the violence in Maluku broke out against a national background of transition struggle between Muslim moderates and secularist versus Islamists and supporters of the old regime. The latter used religious framings, particularly the anti-Christian discourse, to discredit the Wahid government. Security forces were in a weakened position and struggled to ensure their political influence by demonstrating their viability for the unity and stability of Indonesia, and also profited financially from unrest and violence. Consequently, there existed a fraction in Jakarta for whom violence in Maluku along religious lines appeared to have been profitable.

## **Analysis: The Outbreak of Collective Violence in Maluku, 1999**

### ***Maluku before the Outbreak of Violence***

Maluku is no homogenous region but consists of many islands, hundreds of communities and dozens of regional power centres. During the 1990s, religious patronage structures and segregation in every-

---

<sup>56</sup> Sidel, *Riots, Protests, Jihad*, 132.

<sup>57</sup> Sidel, *Riots, Protests, Jihad*.

<sup>58</sup> Sidel, *Riots, Protests, Jihad*.

<sup>59</sup> Sidel, *Riots, Protests, Jihad*, 211.

<sup>60</sup> Sidel, *Riots, Protests, Jihad*, 210.



day life were eroding. Ethnographic work on Maluku revealed a broad spectrum of diversity and change in the religious beliefs and practices of those registered as Muslims and Christians in the province, with “conversion” a recent and ongoing process for many official believers, even well into the 1990s.<sup>61</sup>

Patterns of migration to and within Maluku increased the diversity of religious practice. Ethnic tensions grew between both Christian and Muslim “natives” and immigrants over economic resources, property relations, village elections, and other issues.<sup>62</sup> “Muslims and Christians attended the same state schools and universities, viewed the same television programs and movies, spoke the same lingua franca, and competed for the same opportunities”: trends toward social homogenization across the religious divide were evident.<sup>63</sup> In Ambon city, Protestant and Muslim neighbourhoods and houses of worship were often found in close proximity, and Ambonese and migrants of different faiths mingled in the streets, the schools, the shops, and the offices of government.<sup>64</sup>

### ***A Prelude to Violence: Rumours***

Several events preceded the outbreak of violence in Maluku that are widely assumed to have increased tensions and hostilities. The first event was a rumour claiming that Maluku’s governor Saleh Latuconsina, himself a Muslim, had replaced “all 38” top civil servants in the province with Muslims. This accusation of a one-sided policy appeared in an anonymous pamphlet in October 1998.<sup>65</sup> The governor vehemently affirmed the importance of a ‘balance’ between Protestant Christians and Muslims.<sup>66</sup> He had indeed, however, appointed a non-Protestant deputy governor and a non-Protestant provincial secretary. Thus, the Christian elite were removed from the three most powerful positions in the province.<sup>67</sup>

A second precursor at the end of 1998 was a meeting between Christian and Muslim communal leaders convened by Latuconsina to alert them to guard against rumours of preparations for violence. Apparently, both sides went home and improved existing communication networks that largely relied on churches and mosques connected by cellular and regular phones.<sup>68</sup> It remains unclear, however, to what extent concrete warnings were given by the governor, and if the warnings were in regard to rumours of attacks along religious lines, or to merely any kind of provocations between the communities.

Student demonstrations against the military in Maluku may have increased the military’s aspirations to ensure its domination in spite of the reformist agenda in Jakarta. From 16 to 18 November 1998, thousands of students from the State University of Pattimura and Indonesian Christian University of the Moluccas held a series of demonstrations in Ambon decrying the dual-function of the military in front of the District Military Command (Korem) of Pattimura.<sup>69</sup> Echoing the demands of the student-led *Reformasi* movement that forced Suharto to step down, the Ambonese student movement demanded an

<sup>61</sup> Sidel, *Riots, Programs, Jihad*, 172.

<sup>62</sup> ICG (2002) *Indonesia: The Search for Peace in Maluku*. Asia Report N°31; Sidel, *Riots, Programs, Jihad*, 174.

<sup>63</sup> Sidel, *Riots, Programs, Jihad*, 174.

<sup>64</sup> Sidel, *Riots, Programs, Jihad*, 191.

<sup>65</sup> Aditjondro, *Guns, Pamphlets, Handie-Talkies*.

<sup>66</sup> Van Klinken, Gerry (1999) What caused the Ambon violence? Perhaps not religious hatred but a corrupt civil service sparked the bloodletting. In: *Inside Indonesia* 60, Oct-Dec 1999, 2.

<sup>67</sup> Van Klinken, *What caused the Ambon Violence?*, 2.

<sup>68</sup> Spyer, *Fire without smoke*, 7.

<sup>69</sup> Hasan, *The radical Muslim discourse*, 5.

end to the military's political role.<sup>70</sup> As a result, the army felt threatened and suffered a blow to its reputation in Ambon.

Violent rivalries between two gangs that operated both in Jakarta and Ambon most likely played a final prelude to the bloodletting in 1999.<sup>71</sup> Each gang appears to have had a religious affiliation. The Christian "Reds" were based at the Maranatha church; the Muslim "Whites" were at the Al-Fatah mosque in Ambon. Both groups, however, reportedly did not exclude Christian or Muslim gang members. In Jakarta, both gangs controlled shopping malls and gambling facilities.<sup>72</sup> In November 1998, a riot emerged that targeted Christian churches, schools and houses after the Muslim population of the area had been explicitly terrorized to provoke them into rioting.<sup>73</sup> Indonesian human rights investigators claim to have evidence that these Jakarta riots in November 1998 were partly perpetrated by trucked-in youth from Maluku who were paid to take part in violence.<sup>74</sup> Up to 600 of these gang members were reported to have been sent back to Maluku during December 1998. This may indicate deliberate planning of the Ambonese riots. However, with Christmas and the Muslim fasting month Ramadan approaching, and explicit threats against the Ambonese youth not to stay in Jakarta after the riot, there exist other reasonable explanations for their return to Ambon.<sup>75</sup> At the end of 1998, rumours about possible fights in Maluku were circulating. However, fights between Christian and Muslim youth in Ambon were common.<sup>76</sup>

### ***Violence in Ambon January 1999***

Violence broke out in Ambon City after an argument between a Christian bus driver and two Muslim youth. As is the case with almost every incident of violence reported, two different stories about the exact circumstances emerged. A report by Human Rights Watch produced by a team that undertook interviews within both communities at the end of March 1999 is the most detailed source providing both versions circulating about almost every incident of violence that took place during these first three months.

According to the 'Christian version', the bus driver Yopy was approached on the afternoon of 19 January 1999 by two youth who demanded Rp. 500 from him. As he had just started his shift and did not have any money, they let him go, only to threaten him anew on his return to the bus stop. When Yopy was threatened with a knife, he managed to escape, ran to his house to fetch his knife, and then chased the two attackers into the market of a predominately Muslim area. They escaped, Yopy went home, and about 15 minutes later hundreds of 'Muslim youth' came to attack the largely Christian neighbourhood close by.<sup>77</sup>

According to the 'Muslim version', which was later adopted by the police, Yopi was the driver of a van that was owned by a (Muslim) Bugis resident. The Bugis are one of the larger groups of Muslims migrants in Maluku. The conductor of the bus was also Muslim. Yopy had used the van for a charter rental, and the conductor and owner asked him for the money he had received. Yopy refused and threatened both. Several Christian passengers then joined Yopi assaulting the conductor, who ran to the neighbouring Muslim area to get reinforcements from his friends. The two groups clashed, and "reli-

---

<sup>70</sup> Aditjondro, *Guns Pamphlets, Handie-Talkies*, 103.

<sup>71</sup> Aditjondro, *Guns Pamphlets, Handie-Talkies*, 103. HRW, *The Violence in Ambon*.

<sup>72</sup> Aditjondro, *Guns Pamphlets, Handie-Talkies*, 110.

<sup>73</sup> Aditjondro, *Guns Pamphlets, Handie-Talkies*, 112.

<sup>74</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 9.

<sup>75</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 10.

<sup>76</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 10.

<sup>77</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 10.

gious and racial tensions erupted into violence”.<sup>78</sup> In an interview, a Muslim resident from the predominantly Christian area that was first attacked stated that in the afternoon he had heard stone-throwing, but did not pay much attention because fights between Muslim and Christian neighbourhoods were so common.

He reported:

A Muslim crowd came and attacked. They came across the bridge into the village in large numbers. He came out of the house to look carrying a Quran, so people would know he was a Muslim. **He had lived in the area all his life, but he did not recognize the men leading the mob – all he knew was that they weren’t from the area.** Some five people at the front were wearing a white cloth on their arms. The attackers tossed burning rags into houses. His house was burned to the ground, like every other house in the neighbourhood. **People were also shouting that the mosque nearby had been burned, although it had not been touched.** Eventually, the riot police came, but only after everything was already destroyed. From there, the crowd went on to a market area in the centre of town.<sup>79</sup> (Emphasis mine)

According to a Muslim resident of Ambon, rumours that mosques and churches had been burned circulated during the whole afternoon and evening of January 19. Residents heard these rumours before any smoke was signalled in the city. “The rumours preceded the event and, contrary to laws of nature, where there was fire no smoke had been seen”.<sup>80</sup> Instead, violence was fuelled by a surplus of information, misinformation, and suspicion circulating like wildfire across Ambon.<sup>81</sup>

At about 20:00, a Christian group gathered and burned a few kiosks around their church before going after the pedicabs owned largely by Butonese and Bugi migrants. They piled the pedicabs into a huge stake, then set the stack alight.<sup>82</sup> During the night, Muslims were handing out white armbands and headbands to other Muslims so that they would be able to identify each other. Christians, in turn, were wearing red head cloths, and the two sides were referred to as the “Whites” and the “Reds”.<sup>83</sup>

In the evening in another neighbourhood, a Christian mob of about twenty people per group came to attack, claiming that their church had been burned, that was in fact untouched. An Ambonese Muslim from the area recalled to Human Rights Watch:

They destroyed houses with iron pipes and rocks, smashing everything. **Some of the mob wanted to break into the houses, but he heard someone shout “Don’t go in yet!”** Then he heard the banging on electric pole. Three times meant “Come together” and banging many times very rapidly sent a different message, he was not sure what. **There was clearly a leader giving the signals.** The mob came back four hours later and went into each house, looting and stealing. Participants were encouraged to store the looted goods in the church before claimed burned, so that they would not be accused of stealing. The police came once or twice in the midst of all this but not to guard the neighbourhood, only to take a look and pass by on patrol. The Ambonese Muslim witness found refugee with a priest. He said the **targets of the attackers were Buton, Bugis, Minang Sumatra, and Javanese, i.e. the migrants.** The Chinese neighbours were not bothered, but on the Muslim houses, obscenities against Islam and pro-RMS slogans were scrawled<sup>84</sup>.

---

<sup>78</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 10.

<sup>79</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 13.

<sup>80</sup> Interview in Spyer, *Fire without Smoke*, 8.

<sup>81</sup> Interview in Spyer, *Fire without Smoke*, 8.

<sup>82</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 12.

<sup>83</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 12.

<sup>84</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 13.

January 20, the second day of violence, saw all the major markets in the city burned down by Christian groups, the destruction by Muslims of an entire Christian village, and widespread burnings and killings. Many incidents report selective and precise targeting in the looting and destruction of property.<sup>85</sup> The property destroyed was overwhelmingly Bugis-owned. “It was as if the Christians tried to protect the Chinese even as they destroyed everything else”, one witness reported.<sup>86</sup> Many residents interviewed confirmed that they personally knew the attackers who looted their homes and burned them to the ground.<sup>87</sup>

One Muslim resident who was a candidate for village head near Ambon was convicted of circulating the misinformation that the al-Fatah mosque in Ambon had been surrounded and burned, and that many Muslims had been massacred. In response to the rumours, many Muslims marched to Ambon in protest. During the first days of violence, incidents were repeated in which police and army forces told residents they could remain safely in their houses as security forces were on their way. The residents who chose to act accordingly, however, found themselves often abandoned and at the mercy of an attacking mob of mainly young men and teenagers. As a result, the population lost any trust into the military and police force during the very first days of violence.<sup>88</sup>

In some cases, local leaders were able to stop mobs from launching an attack. At the beginning of February 1999, in a Christian village, residents gathered together at the church to attack Bugis and Malassarese, the Muslim migrant population in the area. The village head called a minister to come in who convinced the villagers not to attack by having a joint prayer. Some in the crowd had lost relatives during the days of violence and wanted revenge. Eventually, the threat of violence was averted after the intervention of local leaders.<sup>89</sup>

Ambonese army commanders were reported to have claimed that Jakarta gang members operated in small groups and stirred up the people.<sup>90</sup> Moreover, the gang members that returned to Ambon in December 1998 may have carried their own feuds back to the island. As Human Rights Watch stated in their own report based on extensive interviews in Ambon during the first lull in early March 1999, the accounts by residents show how impossible it is to sort out the truth of who was responsible for any incident in the chain-like spread of violence.

### ***The Characteristics of the First Incidents of Violence***

In spite of the apparent planning and organization of violence there remains a spontaneous and chaotic aspect to the riots. But local residents very soon accepted the religious cleavage and the violence it allowed for. Red and white colours formerly common among gang members in Ambon were used among the local population. This indicates that it was hardly possible to distinguish between Christians and Muslims from mere appearance or residence. According to an Ambonese refugee, the colour-coordinated head ties became imperative to telling each other apart, given the fact that former colleagues, friends, and neighbours fought each other “who were all Ambonese”.<sup>91</sup> This demonstrates that local participation was crucial to the coordination of the riots along the master cleavage. Ultimately, a part

---

<sup>85</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 12.

<sup>86</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 13.

<sup>87</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 13.

<sup>88</sup> HRW, *The Violence in Ambon*, 12.

<sup>89</sup> HRW, *The Violence in Ambon* 8.

<sup>90</sup> HRW, *The Violence in Ambon* 9. HRW bases these claims on interviews with two Ambonese army commanders. These claims are echoed by Aditjondro, based on email communications with Ambonese residents; Aditjondro, *Guns, Pamphlets, Handie-Talkies*.

<sup>91</sup> Spyer, *Fire without Smoke*, 8.

of the local population provided precise information for credible targeting and took part in the violence. This receptiveness made the interpretation of “religious violence” credible during the early days of the conflict.

During the first year of the conflict, religious terms became increasingly used among residents to distinguish between Muslim and Christian areas. The city’s main dividing line became known as the “Gaza Strip” among both communal groups. Moluccans referred to the fighters as ‘Israelis’ (Christian) and ‘Palestinians’ (Muslims).<sup>92</sup> Graffiti desecrated walls and buildings with insults of Jesus and the Prophet Muhammad, references to Jews, Israel, Muslim Power, and Muslims Pigs, stars of David, and the phrase “Allahu Akbar” in Arabic writing.<sup>93</sup>

In view of the role external riot leaders played in organizing the riots and in encouraging locals to take part, violence did not erupt solely due to local tensions without deliberate planning. Yet, violence was also not simply provoked by national actors and predominantly committed by external actors. It appears that a strong local receptiveness for violence existed. Neighbours fought other neighbours, and victims and perpetrators were often known to each other. These first accounts confirm the complexity of the communal violence and the multitude of causal factors involved.

### **The Emergence of the Interpretation ‘Religious Violence’**

Press articles and radio reports from Jakarta from January 21 and 22 emphasized strongly the spread of rumours that claimed the destruction of symbolic places like houses of worship. *Radio Republic of Indonesia* stated that the riots had “ethnic, religious, racial, and communal overtones”.<sup>94</sup> Two days after violence broke out, it reported that “the local Executive Council had met with religious and community leaders” who “settled the matter and agreed to revive a neighbourhood security scheme”.<sup>95</sup> In Jakarta, public figures from Maluku united to condemn the incident.<sup>96</sup>

On January 22, 1999, *Kompas* reported that the Ambon police chief had denied claims that a number of youth gang members had been sent from Jakarta to Ambon shortly before the riot erupted.<sup>97</sup> *Republika*, however, quoted Wahid claiming the riots were instigated by provocateurs from Jakarta. *Republika* also quoted a source affirming that youth were sent from Jakarta prior to the riots.<sup>98</sup> Both influential newspapers reported on 23 January, 1999, that the situation in Maluku was calming down.

On March 3, 1999, the ICMI-affiliated *Republika* for the first time clearly sided with the Muslims in reporting the Ambon conflict<sup>99</sup>. *Republika* stated that “In this province riot is not just an interethnic clash. What has developed is Muslims versus Christian enmity. The situation has developed in such a way that there is a process of Muslim expulsion from Maluku. The flow of thousands of (Muslim) refugees out from Ambon has shown this”.<sup>100,101</sup>

---

<sup>92</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 4.

<sup>93</sup> Spyer, *Fire without Smoke*, 8.

<sup>94</sup> Radio Republic of Indonesia, Jakarta, 21.01.1999: Two Killed in North Maluku Riot. BCC Monitoring Asia Pacific.

<sup>95</sup> Radio Republic of Indonesia, Jakarta, 21.01.1999.

<sup>96</sup> The Jakarta Post, 22.01.1999.

<sup>97</sup> Yani, *Reporting the Maluku Conflict*, 19.

<sup>98</sup> Yani, *Reporting the Maluku Conflict*, 25.

<sup>99</sup> Yani, *Reporting the Maluku Conflict*, 43.

<sup>100</sup> *Republika*, 03.03.1999. Yani, *Reporting the Maluku Conflict*, 43.

<sup>101</sup> Note that the new Indonesian press law that ended restrictions on reporting was signed in September 1999 and did not influence reporting on the Maluku conflict in early 1999.

When violence broke out in Maluku in January 1999, the DDII quickly demonstrated its concern over the situation of Muslims in Ambon and conducted humanitarian activities utilizing the support from international philanthropic organizations.<sup>102</sup> The group also published the first bulletin that specifically covered the Moluccan conflict. Rumours related to the RMS claimed that remaining forces of this rebellious movement, supported by their Netherlands-based international sponsor, deliberately instigated the conflict under the collaboration of the Moluccan Protestant Church and Megawati's party in an effort to set up a Christian state in the Moluccas<sup>103</sup> This rumour was very early countered by the Maluku police chief, stating on February 3, 1999, via the Indonesian TVRI television network that reports of people flying the RMS flag at several occasions were misleading. "The rumours on RMS flags have been spreading among us here and have been causing confusion (...): There were no RMS flags (...) there are no RMS activities either".<sup>104</sup>

The conspiracy theory appeared first on the national level on 28 January 1999, during a press conference organized by two hard-line Muslim groups, the Indonesian Committee for the Solidarity of the Muslim World (KISDI) and the Indonesian Muslim Workers Union (PPMI).<sup>105</sup> "The theory then spread like a bush fire as it was disseminated by the Muslim controlled media in Indonesia, where the abbreviation of 'RMS' became distorted to mean 'Christian Moluccan Republic', denying the fact that Ambonese Muslims had also taken part in founding this liberation movement whose goal was not to set up a Christian state".<sup>106</sup>

An important figure in linking the Maluku violence, an apparent revival of the RMS and Megawati's support was (Ret). Brig.-Gen. Rustam Kastor. He published the 'Christian-Western-RMS' conspiracy in 2000. The book became a bestseller among Muslims in Maluku, Java and Sulawesi.<sup>107</sup> It blamed the student demonstrations in November 1998 in Ambon for preparing the ground for the so-called 'RMS-led Muslim-cleansing operation' as a conscious attempt to weaken the military so that they would not be able to crush the subsequent 'RMS-led rebellion' which aimed at cleansing Maluku from its Muslim population".<sup>108</sup> Kastor justified jihad fighting in Maluku and accused Megawati to support the RMS independence movement.<sup>109</sup> He claimed that Christians promoted Indonesia's disintegration by separating the Christian-dominated provinces of East Timor and Maluku to establish a new Christian state with fantastic resources.<sup>110</sup>

The RMS conspiracy theory was given resonance in line with the articulation of the anti-Christian discourse of a Western conspiracy seeking to destroy Islam and the Muslim umma in Indonesia. Several Islamist media rigorously responded to the story by publishing articles portraying the Maluku conflict as a part of the Zionist-cum-Christian conspiracy to Christianize Muslims in the Moluccas, through the hands of the RMS.<sup>111</sup> Since the first months of the conflict, the magazine Sabili had published provoking headlines. In its March 1999 issue, it underscored the role of Jews and Christians behind the conflict who were allegedly planning to cleanse Muslims from the Moluccas, under the headline "Moslem Cleansing: Ambon is not alone".<sup>112</sup> The DDII blamed the Zionist-cum-Christian conspiracy

---

<sup>102</sup> Hasan, *The radical Muslims discourse*, 47.

<sup>103</sup> Hasan, *The radical Muslims discourse*, 5.

<sup>104</sup> TVRI television network Jakarta, 03.02.1999: Maluku police chief dismisses reports on South Maluku Republic flags. BBC Summary of World Broadcasts.

<sup>105</sup> Aditjondro *Guns, Pamphlets and Handie-Talkies*, 115.

<sup>106</sup> Aditjondro, *Guns, Pamphlets and Handie-Talkies*, 115. HRW, *The Violence in Ambon*, 13.

<sup>107</sup> Aditjondro, *Guns, Pamphlets and Handie-Talkies*, 116. Hasan, *The Radical Muslim Discourse*.

<sup>108</sup> Aditjondro, *Guns, Pamphlets and Handie-Talkies*, 115.

<sup>109</sup> Aditjondro, *Guns, Pamphlets and Handie-Talkies*, 115.

<sup>110</sup> Aditjondro, *Guns, Pamphlets and Handie-Talkies*, 115.

<sup>111</sup> Aditjondro, *Guns, Pamphlets and Handie-Talkies*, 115.

<sup>112</sup> Sabili, 24 March 1999: 14-18. Cited in: Hasan, *The Radical Muslims Discourse*, 6

to be behind the conflict and called for a jihad in December 1999 to respond to ‘a crusade waged by Christians’ with the headline “Jihad War is continuing in Ambon”.<sup>113</sup> Another publication equally sought to popularize this Zionist-cum-Christian conspiracy theory by headlines such as “Uncover the Practice of the GGG: Gold-Glory-Gospel: The Moslem Cleansing in Ambon”.<sup>114</sup> The attention of Indonesian Muslims to the conflict increased as the discourse spread.

### ***The Pivotal “Bloody Christmas” Massacre***

Violence continued in Ambon as a reaction to the outbreak of violence in North Maluku in August 1999<sup>115</sup> <sup>116</sup> and dramatically increased during December 1999. President Wahid and Vice-President Megawati visited the province in December and issued a joint appeal for peace to the population. They dismissed the circulating conspiracy theory of a Christian separatist movement that provoked the conflict.<sup>117</sup> On 24 December 1999, the Association of the Maluku Community in Makassar, a multi-religious body with some 300 members, demanded the authorities to declare another ceasefire in Maluku to end the violence. It worked out peace proposals that were sent to the minister of religious affairs.<sup>118</sup>

Two days after the latest peacemaking efforts, the “Bloody Christmas”-massacre was committed on 26 December 1999 in North Maluku.<sup>119</sup> The massacre of 400 to 500 Muslims was widely covered in the Indonesian press. It became pivotal in that it allowed Laskar Jihad to gain a stage. The Crisis Group states that local Christians went on the offensive against the local Moslem minority Tobelo, and at least 500 Moslems were killed.<sup>120</sup> On the contrary, Aditjondro argues that the massacres were perpetrated by military troops who had previously disappeared in Maluku. He claims that precisely the same weapons found in the hands of civilians that were owned by the rest of the troops still on duty.<sup>121</sup> Hefner also states that eyewitnesses reported that trucks with men armed with automatic weapons made their way up to the Muslims settlements in an overwhelmingly Christian area.<sup>122</sup> The residents were butchered with machetes, shot or burned alive in their houses. About 250, mostly women and

<sup>113</sup> *Media Dakwah* December 1999: 42-44. Cited in Hasan, *The Radical Muslims Discourse*, 6.

<sup>114</sup> Suara Hidayatullah, October 1999. Cited in Hasan, *The Radical Muslims Discourse*, 6.

<sup>115</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 6.

<sup>116</sup> The Indonesian government had approved the creation of the new province of North Maluku under its policy of decentralization and therefore split Maluku into two provinces: Maluku and North Maluku. The Makianese, a Muslim migrant community, hoped to create their own administrative district in the new province that would subsume five ethnic-Kao villages. The new district would have enormously benefited from the revenue of a gold mine in the area. Thus, the decision about the Makianese district would have had large financial consequences. Since February 1999, the Kao had strongly and vocally opposed the plan and warned that blood would be spilled, but were largely ignored in the negotiations. North Maluku had seen long-standing competition between supporters of the traditional sultanates of Ternate and Tidore, the two small islands on Halmahera’s West coast that dominated the spice trade 200 years ago. Though both islands are about 80 per cent Muslim, the Ternate sultan sided with the predominantly Christian Kao tribe on Halmahera Tidore sided with the Muslim Makianese. Thus, this rivalry underpinned the conflict in North Maluku. In spite of these complex local issues and tensions, the violence was quickly subsumed under the label “religious violence” that had already been accepted for the violence in Ambon and the surroundings. See Olle Törnquist (ed) *Political Violence: Indonesia and India in Comparative Perspective*. SUM Report No.9; ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*.

<sup>117</sup> The Jakarta Post, 13.12.1999: Gus Dur calls for peace in Maluku.

<sup>118</sup> The Jakarta Post, 19.12.1999: Group demands end to Maluku clashes.

<sup>119</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 8.

<sup>120</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 16.

<sup>121</sup> George Aditjondro, Maluku: While Elephants fight, the people of Maluku die. In: *Asia-Pacific Network*: 27 January 2000 <http://www.asiapac.org.fj/cafpacific/resources/aspac/maluku.html>, last accessed 10.02.2008.

<sup>122</sup> Robert W. Hefner (2000) Disintegration or Democratization? Muslim-Christian Violence and the Future of Indonesia. In: Törnquist (ed) *Political Violence: Indonesia and India in Comparative Perspective*, SUM Report No.9.

children, were burned to death in the nearby mosques.<sup>123</sup> Even by the standards of the final years of the Suharto regime, the “bloody Christmas” killings represented brutality on an almost unthinkable scale.

## Laskar Jihad and the Transformation of Violence

Laskar Jihad emerged in direct response to the violence in Maluku. Its actions changed the character of violence from more spontaneous, sporadic, and popular riots and pogroms with attacks by crudely armed crowds on buildings, neighbourhoods, and villages to “completely premeditated, carefully planned and coordinated activities by small groups of heavily armed, trained, full-time jihad fighters”.<sup>124</sup> Laskar Jihad was the paramilitary division of the Sunni Communication Forum (FKAWJ), an organisation formed by a group of hard-line Muslim leaders in 1998 to distinguish itself from the more mainstream “corrupted” Islamic organisations NU and Muhammadiyah. FKAWJ rejected democracy as incompatible with Islam and refused to support any political party. It accused the Wahid government of siding with religious minorities and nominal Muslims, thwarting the application of Islamic law.<sup>125</sup>

The group drew on obvious Middle Eastern influences, with the most important fatwas declaring jihad in Ambon issued from Yemen. But it was essentially a home-grown organisation that subscribed to the established Islamic conservative opposition against the Wahid presidency and his prospective successor, Vice-President Megawati.<sup>126</sup> The FKAWJ declared Christians in Maluku to be “belligerent infidels” and blamed the Wahid government as unwilling to protect the Islamic community.<sup>127</sup>

Laskar Jihad had been only of marginal political significance until the “bloody Christmas” created the domestic political conditions that provided the group publicity and support in Jakarta. *Republika* referred to the massacre of December 1999 as “genocide”<sup>128</sup>, and stated on January 4, 2000:

The worst and the most heartbreaking human tragedy has occurred in North Maluku on 26 December 1999. Not less than 800 Muslim men in three villages in the district of Tobelo, Halmahera, North Maluku Province were massacred in a single night, while the women were raped in the streets.<sup>129</sup>

The massacre received little attention from the international press, a fact that many Muslims treated as evidence for an international conspiracy to cleanse Muslims from the region.<sup>130</sup> Interest in international Jihad web-sites on fighting in Maluku exploded, and inflammatory reporting in Islam-oriented daily newspapers in Jakarta continued.

On 7 January 2000, more than 100,000 people demonstrated in Jakarta calling for jihad in Maluku. Very senior politicians backed their call, including Amien Rais, the leader of the Muhammadiyah and a former co-ally to President Wahid. He was chairman of the People’s Consultative Assembly (MPR) and leader of the National Mandate Party (PAN), a largely Muslim political party that came in fifth in the 1999 general elections. At the end of January 2000, the Jihad Registration post in Jakarta had reg-

---

<sup>123</sup> Hefner, *Disintegration or Democratization*, 39.

<sup>124</sup> Sidel, *Riots, Pogroms, Jihad*, 196.

<sup>125</sup> Greg Fealy (2001) Inside the Laskar Jihad. An interview with the leader of a new, radical and militant sect. In: *Inside Indonesia*, Jan-Mar 2001.

<sup>126</sup> Kisten Schulze (2002) Laskar Jihad and the Conflict in Ambon. In: *The Brown Journal of World Affairs*, 2002 Vol. IX, 1; Hasan, *The Radical Muslim Discourse*.

<sup>127</sup> Fealy, *Inside the Laskar Jihad*.

<sup>128</sup> *Republika*, 31.12.1999.

<sup>129</sup> *Republika*, 04.01.2000: Another Bosnia Tragedy in Indonesia.

<sup>130</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 8.



istered over 2,000 local Muslims who declared themselves ready to go to Maluku.<sup>131</sup> In late January 2000, the first non-Malukan militias arrived in North Maluku.<sup>132</sup> National authorities subsequently closed down the group's training camps, but its members were allowed to return to their base in Yogyakarta.

Laskar Jihad was tolerated by a significant part of Jakarta's political elite, whether out of real sympathy or political calculation. Besides Amien Rais, the then Minister of Justice and Human Rights, Yusril Mahendra, also chairman of the Islam-oriented Crescent and Star Party, declined to condemn their actions.<sup>133</sup> Another leader of the same party and deputy chairman of the national parliament approved the group.<sup>134</sup> The then just ousted National Police Chief Gen. Rusdihardjo apologized in a letter to Jaffa Thalib, founder of Laskar Jihad, in April 2000 for having evicted the Jihad paramilitaries from their Bogor training camp, and wished him "good luck with your struggle".<sup>135</sup>

### ***Attacks by Laskar Jihad***

In May 2000, an estimated 3,000 members of Laskar Jihad left Java for Halmahera in North Maluku and Ambon after declaring their intent to wage war against the Moluccan Christians. The armed forces and police did not try to stop their passage from Java to Maluku in spite of detailed instructions from President Wahid to prevent them from leaving Java. These orders were relayed both directly to the Armed Forces Chief Widodo and through the civilian Minister Juwono Sudarsono<sup>136</sup>. During the previous months the fighting had been largely contained.<sup>137</sup> Upon their arrival, the Maluku governor stated: "As a Muslim and a chief of the administration, I am really disappointed with and concerned about the way they entered Maluku, despite an order from the President to deny them entry. They should have been banned from embarking for this province".<sup>138</sup>

The jihad fighters rapidly asserted leadership over local armed Muslim forces and initiated new waves of attacks on Christian areas using automatic weapons and sophisticated radio communications equipment.<sup>139</sup> Many of the locals recruited into jihadist groups were urban thugs or petty criminals already used to violence. In consequence, the borderline between jihad and crime became blurred.<sup>140</sup> The jihadists turned inter-group fighting into a campaign of "religious cleansing"; the group publicly declared they would not leave Maluku until their work was done.<sup>141</sup> They consolidated their position in Ambon not just in relation to the Christians, but also vis-à-vis Ambon's Muslims. The organization tried to impose its own version of society on Muslims, including Islamic Law.<sup>142</sup>

Wahid announced a travel ban to the riot-torn provinces of Maluku and North Maluku at the end of June 2000.<sup>143</sup> During the first month of jihad fighting, the paramilitaries appeared to enjoy the active

---

<sup>131</sup> The Jakarta Post, 22.01.2000: Human rights body starts inquiry into Maluku strife.

<sup>132</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 8.

<sup>133</sup> Interview held by the ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 14.

<sup>134</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 14.

<sup>135</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 14.

<sup>136</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 3.

<sup>137</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 6.

<sup>138</sup> The Jakarta Post, 12.05.2000: Laskar Jihad given a month to leave Maluku.

<sup>139</sup> Sidel, *Riots, Protests, Jihad*, 198.

<sup>140</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 3.

<sup>141</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*, 1.

<sup>142</sup> Schulze, *Laskar Jihad*, 58.

<sup>143</sup> The Jakarta Post, 24.06.2000: Govt close Maluku to outsiders.

support of some elements in the armed forces.<sup>144</sup> Rivalries between the army, the jihad forces and the police were frequently reported. In June 2000, Laskar Jihad fighters broke into the local police headquarters in Ambon, stealing ammunition, weapons and police uniforms and burned down housings occupied by police members and their families.<sup>145</sup>

### ***Megawati's Rise to the Presidency and the Peace Agreement for Maluku***

By the end of 2000, efforts to restrain and repel Laskar Jihad by less sympathetic elements in the armed forces were led by a joint battalion under the command of the newly appointed Balinese Hindu general and later by the Special Forces (KOPASSUS) troops. These efforts, which included well-publicized incidents of torture and summary executions of Laskar Jihad members, contributed to a marked decline in Muslim violence against Christian neighbourhoods and villages in Maluku.<sup>146</sup>

The year 2001 marked the defeat of Islamists in Jakarta. The religious parties successfully removed Wahid from his presidency, but failed to prevent the election of Megawati to succeed him. Her position as vice-president and the strength of her party's contingent in parliament as well as her close connections to elements in the military establishment ensured her eventual replacement of Wahid in July 2001.<sup>147</sup> Subsequently, parliamentarians of the Muslim party coalition bandwagoned and accepted ministerial positions in Megawati's cabinet.<sup>148</sup> Thus, the limits of Islamist politics became apparent and Islamist parties gave up their efforts to insert key phrases about Islamic law into the constitution. Megawati was able to pursue the kind of ecumenical, secular nationalist agenda with which the PDIP had long been identified.<sup>149</sup>

After 11 September, 2001 international attention and pressure on the Indonesian government to take action against the Laskar Jihad increased. The months following Megawati's presidency witnessed a successful crackdown on Laskar Jihad by the security forces, leading to its forced demobilization and virtual disappearance from Maluku by early 2002.<sup>150</sup> Government mediators once again brought together Muslims and Christians with the result of a final peace. The "Malino II" agreement was greeted with euphoria in Ambon's streets.<sup>151</sup> However, it was soon followed by intermittent explosions and attacks which many suspected to have been orchestrated by those who profited from the perpetuation of chronic low-scale violence: segments of the military and police, individual deserters from the same, local gangsters, militant groups and others.<sup>152</sup> Ambon city remained largely divided into religious segments, with "pools of resentment and bitterness" alongside emerging neutral zones of peace.<sup>153</sup> Laskar Jihad was formerly disbanded in October 2002. Sporadic violence continued, but the situation became gradually less violent.

---

<sup>144</sup> Sidel, *Riots, Programs, Jihad*, 198.

<sup>145</sup> Aditjondro, *Guns, Pamphlets, Handie-Talkies*, 117.

<sup>146</sup> Sidel, *Riots, Programs, Jihad*, 198.

<sup>147</sup> Sidel, *Riots, Programs, Jihad*, 212.

<sup>148</sup> Sidel, *Riots, Programs, Jihad*, 213.

<sup>149</sup> Sidel, *Riots, Programs, Jihad*, 213.

<sup>150</sup> Sidel, *Riots, Programs, Jihad*, 199.

<sup>151</sup> Spyer, *Fire without Smoke*, 6.

<sup>152</sup> ICG, *Overcoming Murder and Chaos in Maluku*.

<sup>153</sup> Spyer, *Fire without Smoke*, 6.

## Challenging the Interpretation of “Religious Violence”

I have identified two key factors responsible for conflict escalation in Maluku: agency on the national level, where actors instrumentalized the violence to undermine the reform government, and agency on the local level where receptiveness for violence and the religious cleavage existed and residents partook in riots. In addition, religious actors, semi-independent from national politicians and the local population, cultivated a discourse conducive to the construction and the instrumentalization of the master cleavage of “religious violence”. The local discourse was clearly linked to the frames already employed in Jakarta during the last years of Suharto’s reign. The fighting in Ambon was easily connected to the conspiracy against Muslims driven by Indonesian Christians, Chinese and Western institutions, the lack of “Muslim proportionalism”, and a new government that did not appear to explicitly protect the interests of Muslims, but enjoyed support among Christians. The strategy of employing internationally recognized terms of religious identity marks the gradual abstraction of the original context conditions towards a general national conflict with international implications.

Once the narrative of religious violence became widely accepted, the conflict was shifted to a new level of violence with starkly rising casualty figures when Laskar Jihad fighters arrived in Maluku. The successful construction of the label ‘religious violence’ and its linkage to the national power struggle and local existing tensions enabled national actors to orchestrate repeated attacks and voice political claims based on the ongoing violence. The local adoption of the cleavage and the silence among some religious actors if not outright support for this interpretation enabled the masterminders of violence to camouflage their actions.

In conclusion, labelling the Maluku violence as ‘religious’ does neither account for the fact that before violence broke out, several cleavages and tensions existed, nor for the observation that the migrant population was overwhelmingly targeted during the first weeks of violence, thus implying other motives than religious fervour. It neither accounts for the fact that much violence was orchestrated by external riot-leaders and later fulltime external jihad fighters, nor for the documented sniper attacks of the security forces who killed both Muslims and Christians with head shots and kept conflict simmering. Rather, the interpretation refers to the power struggle that dominated Jakarta politics during and after the transition and is indirectly linked to the debate of what Indonesian Islam is and how it should be represented politically.

The rise of Megawati to the presidency marked the defeat of conservative Islamist politics in Jakarta. Thus, the legacy of the religiously-inspired pro-democracy movement in Indonesia is impressive. Eight years after Reformasi, 85.9% percent of Muslim educators agree that “democracy is the best form of government for Indonesia”.<sup>154</sup> Noorhaidi Hasan commented in 2002 that “political Islam remains on the political periphery, and may never succeed in changing the strategic landscape of the Muslim world”.<sup>155</sup> In this view, Indonesia stands as a remarkable success for an islamically- inspired and supported democratic system. Yet, the situation also remains ambivalent. The same survey on Muslim educators view on democracy also documents that 72.2 percent of educators also believe “that the state should be based on the Qur’an and Sunnah (..) and guided by religious experts”.<sup>156</sup> This reveals that while the Muslim population is strongly committed to values such as democracy and liberal rights, they hold by no means a secularist liberal attitude. The challenge of institutional arrangements for these ambivalences and possible contradictions is precisely the background against which Muslim politics may indirectly - and in view of radical Islamist groups, directly - facilitate

---

<sup>154</sup> Hefner, *Making Democracy Work Islamically*, 2.

<sup>155</sup> Hasan, *Faith and Politics*, 169.

<sup>156</sup> Hefner *Making Democracy Work Islamically*, 2.

interpretations and instrumentalizations conducive to an orchestration of conflict to “religious” violence.

## Bibliography

- Aditjondro, George (2001) Guns, Pamphlets, Handie-Talkies: How the military exploited local ethno-religious tensions in Maluku to preserve their political and economic privileges. In: Wessel, Wimhöfer (eds) *Violence in Indonesia*. Hamburg, Abera-Verlag.
- Almond, Gabriel A./ Appleby, Scott R. (1995) *Fundamentalism comprehended*. Chicago, University of Chicago Press.
- Almond, Gabriel, R. Scott Appleby and Emmanuel Sivan (2003) *Strong Religion. The Rise of Fundamentalism around the World*. Chicago, University of Chicago Press.
- Appleby, R. Scott (2000) *The Ambivalence of the Sacred*. New York, Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Appleby, R. Scott (1994) *Religious Fundamentalism and Global Conflict*. Foreign Policy Association, Headline Series No. 301.
- Apter, David, ed (1997) *The Legitimization of Violence*. Basingstoke, Macmillan .
- Asian Human Rights Commission 2000: Indonesia: Joint Human Rights Statement Protect All People’s Lives in Maluku. Vol. 10, No. 8. [www.hrsolidarity.net/mainfile.php/2000vol10no08/649/](http://www.hrsolidarity.net/mainfile.php/2000vol10no08/649/)
- Bauman, Zygmunt (1991) *Modernity and the Holocaust*. Cambridge, Polity Press.
- Berger, Peter L. (1996) Secularism in Retreat. In: *The National Interest*, No. 46.
- Bertrand, Jacques (2004) *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourchier, David/ Hadiz, Vedi R., eds, (2003) *Indonesian Politics and Society*. London, Routledge Curzon.
- Bresnan, John, ed, (2005) *Indonesia. The Great Transition*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishing Group.
- Brubaker, Roger and David Laitin (1998) Ethnic and Nationalist Violence. In: *Annual Review of Sociology* 24, 423-452.
- Brown, Michael E., ed, (1997) *Nationalism and Ethnic Conflict*. Cambridge, Mass.
- Buband, Nils Ole (2000) Malukan Apocalypse. Themes in the dynamics of violence in eastern Indonesia. In: Wessel, Wimhöfer (eds) *Violence in Indonesia*. Hamburg, Abera-Verlag,
- Bräuchler, Birgt (2006) Konfliktfaktor Internet: Der Molukken-Konflikt geht online. In: Reuter, Neudorfer, Antweiler (eds) *Strand bar Internet: Neue Orte der Globalisierung*. Berlin, LIT-Verlag.
- Bräuchler, Birgit (2007) Religious Conflicts in Cyberage. In: *Citizenship Studies* 11:4, 329-247.
- Brubaker, Rogers (2004) Ethnicity without Groups. In: Wimmer et al. (eds) *Facing Ethnic Conflicts. Toward a New Realism*. Oxford, Rowman & Littlefield NC.
- Brubaker, Rogers (2004) *Ethnicity without Groups*. Cambridge, Harvard University Press.
- Colombijn, Freek and J. Thomas Lindblad, eds, (2002) *Roots of Violence in Indonesia. Contemporary violence in historical perspective*. Leiden, KITLV Press.
- Colombijn, Freek (2002) Explaining the Violent Solution in Indonesia. In: *The Brown Journal of World Affairs*, Vol. IX (1).
- Fearon, James D. and David D. Laitin (2000) Violence and the Social Construction of Ethnic Identity. In: *International Organization* 54, 4, 845-877.
- Fox, Jonathan and Shmuel Sandler (2006) *Bringing Religion into International Relations*. New York, Palgrave Mcmillan.
- Gilley, Bruce (2004) Against the Concept of Ethnic Conflict. In: *Third World Quarterly*, 25, 6, 1155-1166.
- Goss, Jon (2004) Understanding the “Maluku Wars”: An Overview of the Sources of Communal Conflict and Prospects for Peace. University of Hawaii, Cakalele Vol. 11-12.
- Hall, John R. (2001) Religion and Violence: Social Processes in Comparative Perspective. In: Dillon, (ed) *Handbook for the Sociology of Religion*. Cambridge University Press.

- Haynes, Jeffrey (1995) Religion, Fundamentalism and Ethnicity. A Global Perspective. *UNRISD Discussion Paper* 65.
- Haynes, Jeffrey (2006) Religion and International Relations in the 21<sup>st</sup> Century: conflict or co-operation? Review Article. In: *Third World Quarterly*, 27, 3, 535-541.
- Hadiz, Vedi R. (2003) Reorganizing political power in Indonesia: a reconsideration of so-called 'democratic transitions'. In: *The Pacific Review*, 16, 4, 591-611.
- Hasan, Noorhaidi (2002) Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia. In: *Indonesia* 73, 163.
- Hatzopoulos, Pavlos and Fabio Petito (2003) *Religion in International Relations. The Return from Exile*. New York, Palgrave MacMillan.
- Hefner, Robert W. (2000) *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Hefner, Robert W. (2000) Disintegration or Democratization? Muslim-Christian Violence and the Future of Indonesia. In: Olle Törnquist (ed) *Political Violence: Indonesia and India in Comparative Perspective*. SUM Report No. 9.
- Hefner, Robert W. (2005) Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-Soeharto Indonesia. In: Hefner, Robert W. (ed) *Remaking Muslim Politics. Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Herrmann, Johannes (2005) Regional Conflict. Decentralisation as a solution to ethnic conflict in Indonesia? In: Wessel (ed) *Democratization in Indonesia after the fall of Suharto*.
- Horowitz, Donald (2000) *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, University of California Press.
- Horowitz, Donald (2001) *The deadly ethnic riot*. Berkeley, University of California Press.
- Houben, Vincent J. H. (2003) Southeast Asia and Islam. *Annals, AAPSS*, 88, July 2003.
- Hoeber Rudolph, Susanne and James Piscatori, eds (1997) *Transnational Religion and Fading States*. Colorado, Westview Press.
- Honneth, Axel (1995) *The Struggle of Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, Polity Press.
- Human Rights Watch (2006) *Too High a Price The Human Rights Cost of the Indonesian Military's Economic Activities*. <http://www.hrw.org/reports/2006/indonesia0606/index.htm>
- Juergensmeyer, Mark (1994) *The New Cold War? Religious Nationalism confronts The Secular State*. Berkeley, University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark (2003) *Terror in the Mind of God*. Berkeley, University of California Press.
- Kalyvas, Stathis (2003) The Ontology of Political Violence: Action and Identity in Civil Wars. In: *Perspectives on Politics* 1: 3, 475-494.
- Kalyvas, Stathis (2006) *The Logic of Violence in Civil Wars*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kreuzer, Peter (2002) *Applying theories of ethno-cultural conflict and conflict resolution to collective violence in Indonesia*. Peace Research Institute Frankfurt, Report No. 63.
- Liddle, William (2002) Indonesia's Democratic Transition: Playing by the Rules. In: Reynolds (ed) *The Architecture of Democracy*.
- Mancini, Luca (2005) *Horizontal Inequality and Communal Violence: Evidence from Indonesian Districts*. CRISE WORKING PAPER No. 22.
- Mawdsley, Nick, Monica Tanuhandaru and Kees Holman (2002) *Report of the EC Conflict Prevention Assessment Mission Indonesia*. European Commission Conflict Prevention and Crisis Management Unit.
- McAdam, Doug, Sidney Tarrow and Charles Tilly (2001) *Dynamics of Contention*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Reed, Jean-Pierre (2005) Making sense of political contention: Approaches, substantive issues, and interpretation in social movement analysis. In: *Theory and Society* 34: 613-627.
- Sidel, John T. (2006) *Riots, Protests, Jihad: Religious Violence in Indonesia*. Ithaca and London, Cornell University Press.

- Soei Liong, Liem (2002) It's the military, stupid! In: Clombijn/Lindblad (ed) *Roots of Violence in Indonesia*. Leiden, KITLV Press.
- Spyer, Patricia (2002) *Fire Without Smoke and Other Phantoms of Ambon's Violence: Media Effects, Agency, and the Work of Imagination*. <https://openaccess.leidenuniv.nl/dspace/handle/1887/5373>
- Tadjoeddin, Mohammad Zulfan (2002) *Anatomy of Social Violence in the Context Of Transition: The Case of Indonesia*. Jakarta, UNSFIR Working Paper 02/01.
- Tambiah, Stanley J. (1996) *Leveling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Berkely and Los Angeles, University of California Press.
- Thomas, Scott (2005) *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the 21<sup>st</sup> Century*. New York, Palgrave Mcmillan.
- Tilly, Charles (2003) *The Politics of Collective Violence*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Törnquist, Olle, ed (2000) *Political Violence: Indonesia and India in Comparative Perspective*. SUM Report No.9. University of Oslo, Center for Development and the Environment.
- Van Klinken, Gerry (2001) The Maluku Wars: Bringing Society back in. In: *Indonesia 71*.
- Varshney, Ashutosh, Rizal Panggabean and Mohammad Zulfan Tadjoeddin (2003) *Patterns of Collective Violence in Indonesia (1990-2003)*. United Nations Support Facility for Indonesian Recovery – UNSFIR, Jakarta, July 2004.

### 3 Das Ende der acehnesischen Diaspora?

Antje Missbach

Dieser Artikel widmet sich der Frage nach dem Verbleib sogenannter *conflict-generated diasporas* nach Konflikte, womit Diasporas bezeichnet werden, die aufgrund eines Konfliktes im Heimatland entstanden sind. Anhand des Beispiels der acehnesischen *communities* im Ausland möchte ich den Fragen nachgehen, welche Entscheidungen ihnen offen stehen, mittels welcher Kriterien sie sich entscheiden und welche Konsequenzen die jeweiligen Entscheidungen nach sich ziehen. Anlass dafür war, dass am 15. August 2005 nach mehrmonatigen Verhandlungen zwischen Repräsentanten der Unabhängigkeitsbewegung *Gerakan Aceh Merdeka* (Bewegung Freies Aceh, GAM) und der indonesischen Regierung in Helsinki ein *Memorandum of Understanding* (MoU) abgeschlossen worden war, mit dem der fast 30-jährige bewaffnete Konflikt in Aceh endete.

Im Grunde genommen gibt es zwei Möglichkeiten für den Verbleib von *conflict-generated diasporas* nach Konflikte. Entweder sie kehren in ihr Heimatland zurück und versuchen sich zu reintegrieren, oder sie bleiben der Heimat – aus verschiedenen Gründen, die in diesem Artikel zum Teil erörtert werden sollen – fern. Bevor ich auf die Rückkehr in die Heimat beziehungsweise den Verbleib im Ausland eingehe, möchte ich kurz einige theoretische Überlegungen zu *Diasporizität* darstellen sowie einen Überblick über die Entstehung der acehnesischen Diaspora geben.

#### Der Entstehungshintergrund der acehnesischen Diaspora

Seit mehr als 20 Jahren beschäftigen sich Sozial- und Politikwissenschaftler vermehrt mit Diasporas und deren politische Beeinflussung auf die Heimat- als auch die Gastländer. Die Ansichten darüber, was nun die Grundkriterien für eine Diaspora darstellen, gehen aufgrund der anhaltenden Diskussionen teilweise weit auseinander. Ohne auf Einzelheiten dieser Debatten einzugehen, möchte ich eine Definition vorstellen, die zwar nicht frei von Kritik ist, aber durchaus einen soliden Ausgangspunkt bietet. William Safran (1991) schlug folgende sechs Punkte vor, mit denen sich Diasporas von anderen außerhalb des Heimatlandes lebenden Personengruppen (Wirtschaftsmigranten, Flüchtlinge, Auswanderer) abgrenzen lassen. Erstens, Mitglieder einer Diaspora oder deren Vorfahren sind von einem bestimmten Ursprungsland vertrieben wurden; zweitens bewahren sie in der Fremde kollektive Erinnerungen an die Heimat (Mythen, gemeinschaftliche Errungenschaften, die konkrete geographische Verortung) und drittens teilen sie gemeinschaftlich Gefühle von Entfremdung, weil sie sich nicht vollständig in die Gastgesellschaft integrieren wollen oder können. Viertens, Mitglieder einer Diaspora hegen Hoffnungen, eines Tages in die Heimat zurückzukehren, um, fünftens, dieses Heimatland dann gemeinsam wiederaufzubauen. Sechstens, in der Fremde bewahren sie Einzel- und Gruppenkontakte zu den Menschen in der Heimat (und zu den anderen Diasporagruppen in anderen Gastländern), um das Zusammengehörigkeitsgefühl zu erhalten.

In meiner Dissertation, die sich mit der „Transformation der acehnesischen Diaspora und ihrer politischen Beeinflussung des Heimatkonfliktes“ beschäftigt, behauptet ich, dass die Entstehung der acehnesischen Diaspora sehr eng mit dem separatistischen Konflikt in Aceh verknüpft ist. Zwar gab es neben regen Handelsbeziehungen sowie intensivem Kultur- und Sprachaustausch seit mehreren Jahrhunderten Dutzende von acehnesischen Enklaven auf der Malaiischen Halbinsel. Malaya (später

Malaysia) war einer der wichtigsten Anlaufpunkte für die *perantau* (also die jungen Männer, die auf der Suche nach Lebenserfahrung und Bildung zeitweise emigrierten) und außerdem lebten bereits zu Beginn des Krieges in Aceh mehrere Tausend Wirtschaftsmigranten aus Aceh in Malaysia. Jedoch gab es kein sonderlich stark ausgeprägtes Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen all diesen Acehnesen. Man teilte eine gemeinsame Herkunft, direkt oder über eine oder zwei Generationen hinweg, man sprach mehr oder weniger dieselbe Sprache, aber man verstand sich auf gar keinen Fall als Schicksalsgemeinschaft. Soziale, vor allem schichtspezifische Unterschiede und andere Schranken wogen schwerer als ethnisch-kulturelle Gemeinsamkeiten.

Das Gefühl von Zusammengehörigkeit verstärkte sich erst, als aufgrund des bewaffneten Konflikts zwischen der GAM und dem indonesischen Militär in Aceh mehr und mehr Menschen die Flucht nach Malaysia ergriffen. Malaysia war relativ einfach per Boot zu erreichen. Nur wenige Stunden dauerte die Überfahrt über die Straße von Malakka, vorausgesetzt die See war ruhig, man geriet nicht an eine indonesische Marinepatrouille oder wurde von habgierigen Schmugglern auf einer kleinen Insel fernab des malaysischen Festlandes ausgesetzt. Die größten Flüchtlingsströme aus Aceh erreichten Malaysia zu Beginn der 1990er Jahre sowie nach Mai 2003, in Folge der Ausrufung des militärischen Notstandes in Aceh. Bis Ende 2004 registrierte das UN-Flüchtlingshilfswerk (UNHCR) mehr als 35.000 Acehnesen in Malaysia, wobei die Dunkelziffer mindestens doppelt, wenn nicht sogar dreimal so hoch war. Eine Registrierung beim UNHCR war nicht gleichbedeutend mit einem offiziellen Flüchtlingsstatus und schützte daher auch nicht vor Abschiebung. Malaysia, das die UN-Flüchtlingskonvention von 1951 bis heute nicht unterzeichnet hat, hieß die Flüchtlinge aus Indonesien nicht willkommen. Regelmäßig fanden Razzien, Festnahmen und Deportationen der sogenannten *pendatang haram* (illegale Migranten) statt (Nah 2005, 2007; Kaur 2007).

Inhaftierungen und Deportation trafen dabei nicht nur diejenigen, die erst kürzlich geflohen waren, sondern durchaus auch Acehnesen, die schon etliche Jahre als Wirtschaftsmigranten in Malaysia gelebt hatten und deren Arbeitserlaubnisse, beispielsweise während der Asienkrise, nicht verlängert worden waren. Malaysia ist nach wie vor wegen der besseren Löhne – etwa 4- bis 10-mal höher als in Indonesien – ein beliebtes Migrationsland. Viele derjenigen, die sich in Malaysia ohne die notwendigen legalen Dokumente aufhielten, waren gezwungen, im Untergrund zu leben und zu arbeiten (Plantagen, Baustellen). Wie wir sehen, wurden aufgrund des intensivierten Konfliktes in Aceh die Acehnesen, die als wirtschaftliche Migranten nach Malaysia gekommen waren, auch zu Flüchtlingen (*refugee sur place*), weil sie nicht nach Aceh zurückkehren konnten, ohne dort ihr Leben zu riskieren.

Das Wissen über den anhaltenden Konflikt in der Heimat, von dem Familienangehörige und Freunde betroffen waren, sowie die ungünstigen Lebensbedingungen in Malaysia hatten zur Folge, dass sich innerhalb der acehnesischen *communities* ein gewisses Maß an Solidarität ausprägte. Ab Anfang der 1990er Jahre konnten wir also beobachten, dass sich in den acehnesischen Zentren in Malaysia quasi das Gefühl einer Leidensgemeinschaft herausbildete, also ein Verständnis, dass man zusammengehörte, weil man von denselben Schwierigkeiten und Herausforderungen betroffen war. Daraus resultierte nicht nur das Bedürfnis, sondern auch ein moralisches Pflichtgefühl zur gegenseitigen Unterstützung. Man half einander beim Finden von Jobs, im Falle von medizinischer Versorgung wurde Geld zusammengelegt. Kurzum, es entwickelten sich Strukturen für stetig neu eintreffende Flüchtlinge. Altruismus überwog natürlich nicht immer bei allen Acehnesen, es gab auch eine Reihe von Leuten, die sich anhand des Elends zu bereichern versuchten, indem sie sich für ihre Information und Hilfe bezahlen ließen.

Darüber hinaus wurden mehrere Tausend Acehnesen mit Hilfe des UNHCR ab Ende der 1990er in sichere Drittländer umgesiedelt. Daher finden wir bis heute in den USA, in Kanada, Dänemark, Schweden, Norwegen und Australien acehneseische *communities*, die bis zu mehrere hundert Mitglieder umfassen. In den meisten Fällen organisierten sich die acehneseischen Einwanderer in diesen



Aufnahmeländern ebenfalls. Außerdem gab es auch überall GAM-Repräsentanten, die die Verbindung zu Stockholm, wo Hasan Tiro und seine engsten Vertrauten Zuflucht gefunden hatten und von wo aus diese quasi als *armchair warriors* agierten, hielten. Nicht alle Acehnesen in Ausland waren pro-GAM und traten für die Unabhängigkeit ein. Selbst bei denen, die die GAM unterstützten, variierte diese Unterstützung. Dennoch entwickelten sich Formen transnationaler Solidarität.

Wie wir bereits in der Definition von Safran sehen konnten, ist die Kontaktaufrechterhaltung zwischen der Heimat und der Diaspora, auf individueller und kollektiver Basis, ein wesentliches Merkmal von Diasporizität. Neuankommende Flüchtlinge brachten Nachrichten von der Gewalt in der Heimat. Die Sorge um die zurückgebliebenen Freunde und Verwandte hatte daher nicht nur private, finanzielle und materielle Unterstützungen (*remittances*) an die Familie, sondern auch an die Separatisten zur Folge. Die GAM, die bereits Anfang der 1980er Jahre wichtige Positionen ins Ausland verschoben hatte, nutzte die Diaspora ohnehin dazu, neue Mitglieder zu rekrutieren sowie Waffen und Munition zu erwerben (Schulze 2004). Obwohl nicht unbedingt alle Diasporamitglieder mit den Ideen und den Vorgehensweisen der GAM einverstanden waren, hat dennoch ein Großteil von ihnen aus moralischen Pflichtgefühlen gegenüber der Heimat heraus regelmäßig Gelder gespendet. Diese mehr oder weniger freiwilligen Spenden in Malaysia betragen monatlich ca. 30-50 Ringgit, also 7-10 Euro; einige Acehnesen gaben deutlich mehr, was ihnen innerhalb der Diaspora hohes Ansehen verschaffte. Was sich nach wenig Geld anhört, summierte sich schnell – bedenkt man, dass es sich um mehrere Tausend Spender handelte.

Dass Diasporas dazu tendieren können, Konflikte in ihren Heimatländern zu unterstützen, ja sogar zu entfachen, und dabei oft kompromissloser vorgehen als die Bewohner in den Heimatländern, die letzten Endes von der daraus resultierenden Gewalt vorwiegend betroffen sind, ist im Grunde genommen keine neue Erkenntnis (Sheffer 1986; Shain 2002; Østergaard-Nielsen 2005). Viele Wissenschaftler ignorieren jedoch häufig, dass es auch Diasporas oder zumindest diasporische Gruppen gibt, die sich – aus der Ferne – für friedliche Lösungen im Heimatland einsetzen. Zugespitzt lässt sich im Hinblick auf die acehnese Diaspora sogar behaupten, dass zwar der Konflikt in Aceh niemals 29 Jahre gedauert hätte, wenn die GAM nicht auf die Unterstützung aus der Diaspora hätte zählen können, gleichzeitig wäre der Konflikt ohne die Diaspora womöglich nicht auf dieselbe Art und Weise zu Ende gegangen. Zum einen gab es eine Reihe acehneseischer Aktivisten, die fliehen mussten und ihre Aufenthalte im Westen – indem sie an Universitäten, vor Parlamenten und auf Konferenzen sprachen – dazu nutzten, energisch auf die Menschenrechtsverletzungen in Aceh hinzuweisen. Zum anderen waren es die GAM-Führer aus Schweden, die bei den ab 1999 aufgenommenen Friedensverhandlungen am Verhandlungstisch mit der indonesischen Regierung saßen.

Über den Verlauf der Verhandlungen, das Scheitern des *Joint Understanding on Humanitarian Pause for Aceh* im Mai 2003 und dem daraufhin erklärten militärischen Notstand für Aceh wurde bislang viel publiziert (Aspinall/Crouch 2003; Huber 2004). Auch der tragische Tsunami, der Aceh am 26. Dezember 2004 heimsuchte, und der quasi als Katalysator für die Wiederaufnahme von Friedensgesprächen im Januar 2005 fungierte, sowie der Wiederaufbau ist in der Forschungsliteratur gut dokumentiert. Nach mehrmonatigen Verhandlungen zwischen Repräsentanten der GAM und der indonesischen Regierung wurde am 15 August 2005 in Helsinki ein *Memorandum of Understanding* (MoU) abgeschlossen, mit dem der fast 30-jährige Konflikt beendet wurde. Bevor ich nun zur Einflussnahme der Diaspora auf die Politik in Aceh nach dem MoU komme, möchte ich kurz einige Überlegungen darstellen, die bei der Entscheidungsfindung der Acehnesen in Diaspora, ob sie nach Aceh zurückkehren oder nicht, eine Rolle spielen. Ein wichtiger Faktor dabei ist der rechtliche Aufenthaltsstatus im Gastland.

## Rückkehr und Reintegration

Bereits wenige Tage nach der Unterzeichnung des MoU kehrten die ersten Flüchtlinge nach Aceh heim, vor allem diese, die in Malaysia ohnehin von Inhaftierung und Abschiebung bedroht waren. Die meisten verließen Malaysia auf demselben Wege, auf dem sie gekommen waren, nämlich über die porösen Seegrenzen. Es ist relativ schwierig hierfür genaue Zahlenangaben zu finden, da diese Leute nirgends gemeldet waren, schätzungsweise betraf es mehrere Tausend Acehnesen.

Viele blieben aber in Malaysia, in den Medien wird häufig von 24.000 ausgegangen. Im August 2005, noch in Folge des verheerenden Tsunamis in Aceh, hatte Malaysia eine Sondergenehmigung für Acehnesen erlassen. Diejenigen, die sich bereits beim UNHCR registriert hatten, konnten eine auf zwei Jahre begrenzte Aufenthaltsgenehmigung erhalten, die es ihnen ermöglichte, legal zu arbeiten, ihre Kinder zur Schule zu schicken und medizinische Versorgung in Anspruch zu nehmen. So zumindest die Theorie dieser Regelung, in der Praxis sah das alles nicht immer so positiv aus. Diese Aufenthaltsgenehmigung wurde 2007 um weitere 12 Monate verlängert, läuft aber im Januar 2009 endgültig aus. Viele Acehnesen werden in Kürze gezwungen sein zurückzugehen, obgleich die Aussichten auf Jobs begrenzt sind, zumindest für die vielen Nichtfachkräfte. Eine Möglichkeit, der Arbeitslosigkeit in Aceh zu entkommen, ist, nach einiger Zeit wieder nach Malaysia illegal einzureisen. Diese Möglichkeit wird auch bereits genutzt, zumindest um für einige Wochen oder Monate Geld zu verdienen. Schließlich kennen sich die ehemaligen Diasporanten aus, können auf frühere Netzwerke oder sogar Arbeitgeber zurückgreifen. Dennoch ist das keine Lösung auf Dauer. Viele Acehnesen werden jetzt zurückkehren müssen, in Aceh wird ihre Heimkehr durchaus mit Besorgnis gesehen, nicht nur wegen der fehlenden Arbeitsplätze und der nicht ausreichend vorhandenen institutionellen Reintegrationshilfen (Unterkünfte).

Hinzukommt, dass die Heimkehrer von den in Aceh Gebliebenen durchaus auch mit Misstrauen beäugt werden, wie folgender Kommentar eines Informanten verdeutlicht: „Während des Krieges haben die das Weite gesucht, jetzt kommen sie wieder und wollen was von den Wiederaufbaugeldern abhaben.“ Heimkehrer werden quasi als Konkurrenten betrachtet, die mit den Dagebliebenen um die begrenzten Jobs und Ressourcen konkurrieren. Rückkehrer genießen dabei manchmal einen ‚exotischen‘ Vorteil, weil man ihnen mehr Wissen und Können unterstellt. Haben sie doch ‚die Welt‘ gesehen. Eine Reihe meiner Interviewpartner hat dennoch massive Probleme, sich und ihre Familien ausreichend zu versorgen, weil sie keine Gelegenheit hatten oder nutzten, sich anderweitig fortzubilden. In den Gastländern haben die meisten eher als ungelernete Aushilfskräfte gearbeitet.

Betrachtet man, wie die Frage der Heimkehr bei den Acehnesen in Skandinavien und Nordamerika entschieden wird, dann stellt man große Unterschiede zu Malaysia fest. Viele Acehnesen bringen zwar den Wunsch zum Ausdruck, dass sie nach Aceh zurückkehren möchten, aber eine Vielzahl von Gründen hält sie davon ab, diesen Wunsch in die Tat um zu setzen. Die Mehrheit derjenigen, die seit mehreren Jahren im Westen lebt, besitzt dänische, norwegische, schwedische oder amerikanische Pässe. Diese wiederum gegen einen indonesischen einzutauschen, ist eine schwierige Entscheidung, schließlich duldet Indonesien keine doppelte Staatsbürgerschaft. Selbst die Mitwirkenden des Friedensabkommens auf Seiten der GAM haben bisher nicht wieder die indonesische Staatsbürgerschaft angenommen. Die Mehrheit bevorzugt eine westliche Staatsangehörigkeit, die ihnen und auch ihren Kindern bessere Zukunftsaussichten verspricht.

Hinzukommt, dass viele von ihnen dazu tendieren, dem Frieden in Aceh nicht grundsätzlich zu trauen. Sie entscheiden sich daher vorerst für eine „wait and see“-Haltung. Auf dieses Misstrauen werde ich später noch genauer zu sprechen kommen. Statt in ihre Heimat zurückzukehren, begnügt sich die Mehrzahl der Acehnesen im Westen mit regelmäßigen Urlaubsbesuchen, so sie es sich denn finanziell leisten können.

Dennoch sind auch aus dem Westen Acehnesen, wenngleich nur ein paar Dutzend, nach Aceh für einen Neuanfang zurückgekehrt. Ein Grund für die Rückkehr war, dass ihnen das individualistische und oft auch einsame Leben in ihren kalten nordischen Ländern nicht wirklich zusagte. Wollen sie ihren Anspruch auf die Staatsbürgerschaft des früheren Gastlandes nicht aufgeben, müssen sie regelmäßig neue Aufenthaltsgenehmigungen für Aceh beantragen. Obwohl die meisten permanenten Rückkehrer von den Gastländern mit Fördergeldern für den Übergang ausgestattet waren, berichteten mir gegenüber viele dieser Rückkehrer über finanzielle Schwierigkeiten. Die Reintegrationsgelder der dänischen, norwegischen oder schwedischen Regierung (Einmalzahlungen zwischen Euro 1200 – 1500 pro Person, Krankenversicherung bis zu einem Jahr und Transportkosten) waren bald aufgebraucht, ohne dass sich die Rückkehrer eine neue Einkommensgrundlage geschaffen hatten. Die hohen Erwartungen von anderen Familienangehörigen an die Rückkehrer mussten oft enttäuscht werden.

Andere berichteten über weitere Reintegrationsprobleme. Zum Beispiel stellte es sich als teilweise schwierig heraus, gesellschaftlichen Anschluss zu finden. Obwohl sich einige im Ausland für die GAM engagiert hatten, kannte sie in Aceh niemand. Was wiederum daran lag, dass sie sich erst in der Diaspora der GAM angeschlossen hatten. Aufgrund der notwendigen Geheimhaltung in Aceh und im Ausland konnte manchmal auch niemand bezeugen, dass sie sich tatsächlich für die GAM im Ausland engagiert hatten. Schnell entstanden Gerüchte, dass sie Spione oder Deserteure gewesen seien.

Wir können festhalten, dass ein Großteil der Acehnesen aus Malaysia, aber bei weitem nicht alle, nach Aceh zurückgekehrt ist, zumindest zeitweise; und dass in Kürze zwangsweise noch mehr Heimkehrer folgen werden. Wenngleich aus den westlichen Gastländern viele Acehnesen nur für kurze Heimatbesuche zurückkehren und nur wenige bereit sind, sich dauerhaft wieder in Aceh anzusiedeln, so stehen doch alle die, die es dennoch wagen, unterschiedlichen Reintegrationsproblemen gegenüber. Wie sieht das nun aber mit den politischen Eliten aus dem Ausland aus, also den GAM-Führern im Exil, die finanziell unabhängiger waren und die aufgrund ihrer diplomatischen Involvierung über gute Netzwerke zur internationalen Politik und zivilengesellschaftlichen Gruppierungen verfügen? Welche Entscheidungen haben diese getroffen?

Zu den ersten Rückkehrern der GAM-Führung aus der Diaspora zählten Bakhtiar Abdullah aus Schweden, ehemaliger Pressesprecher der GAM, Nur Djuli, lange Zeit einer der wichtigsten zivilen GAM-Kontaktpersonen in Malaysia und Mitbeteiligter bei den Verhandlungen in Helsinki sowie Munarwarliza Warzain, der Vorsitzende des Aceh Centers, einer GAM-nahen Organisation in den USA, Technikexperte der GAM und ebenfalls Berater bei den Verhandlungen in Helsinki. Die Vertreter der GAM-Exilregierung selbst ließen sich recht lange Zeit. Erst im April 2006, also fast ein dreiviertel Jahr nach der Unterzeichnung des MoU, besuchten Malik Mahmud, der Premierminister der GAM und quasi amtierender Stellvertreter Hasan Tiros', und Abdullah Zaini, Gesundheitsminister und einer der ältesten Wegbegleiter Tiros', Aceh. Wenngleich ihre Beeinflussung der politischen Entwicklungen in Aceh in der Zwischenzeit auch weiterhin anhielt. Hasan Tiro, Gründer der GAM, kehrte erst im Oktober 2008 für eine zweiwöchige Rundreise zurück. Er ist mittlerweile zu alt und gesundheitlich nicht mehr in der Lage, noch aktiv in der Politik mitzuwirken.

Besonders offensichtlich wurde die Drahtzieherei der alten GAM-Elite aus Stockholm während der Pilkada, den lokalen Wahlen des Gouverneurs und sowie der Distriktvorsteher und Bürgermeister (*bupati/walikota*) im Dezember 2006, in deren Vorfeld die GAM Schwierigkeiten hatte, sich auf ein Kandidatenpaar für die Posten des Gouverneurs und dessen Stellvertreters zu einigen. Da Malik Mahmud und Zaini Abdullah selber nicht zu den Wahlen antreten konnten und wollten – schließlich sind sie keine indonesischen Staatsbürger – favorisierten beide Hasbi Abdullah und Human Hamid. Bei Ersterem handelte es sich um einen GAM-Vertreter, der mehrere Jahre lang wegen seiner Involvierung bei der GAM in Aceh im Gefängnis war. Außerdem ist Hasbi Abdullah der jüngere Bruder des GAM-Gesundheitsministers Zaini Abdullah. Der zweite Kandidat war ein bekannten Akademiker und

NGO-Aktivist. Beide Kandidaten hatten sich mit Unterstützung der Vereinigten Entwicklungspartei (*Partai Persatuan Pembangunan*, PPP) aufstellen lassen. Die PPP genoss in Aceh schon immer mehr Ansehen als ‚islamische Alternative‘ zur Golkar.

Die Entscheidung unter dem Banner einer nationalen Partei zur Wahl anzutreten, stieß innerhalb und außerhalb Acehs jedoch auf große Verwunderung. War doch der Punkt, dass Aceh lokale Parteien gründen und bis dahin parteiunabhängige Kandidaten aufstellen darf, einer der am längsten umstrittenen Verhandlungspunkte beim MoU gewesen, an dem die Einigung beinahe gescheitert wäre. Umso erstaunlicher war nun also, dass die alten GAM-Eliten im Ausland plötzlich auf die Parteistruktur der PPP und deren Wahlkampfmaschinerie zurückgreifen wollten. Zwar wäre es in der kurzen Zeit zwischen MoU-Unterzeichnung und der Wahl völlig undenkbar gewesen, lokale Parteien in Aceh zu gründen (diese sollten frühestens zu den regionalen Parlamentswahlen 2009 antreten dürfen und die rechtliche Grundlage wurde erst mit dem LoGA im August 2006 geschaffen), dennoch war die Entscheidung der ‚grauen Eminenzen‘ in Stockholm für eine Kollaboration mit den etablierten indonesischen Parteien für viele GAM-Kämpfer schwer nachvollziehbar. Für noch mehr Unwollen in den eigenen Reihen sorgte, dass die Ernennung der Kandidaten ohne ausreichend demokratische Abstimmungsprozesse stattfand. Auch die nepotistische Klüngelei wurde nicht wohlwollend von den übrigen GAM-Mitgliedern aufgenommen. Insgesamt sorgte das autoritäre Gebaren der alten GAM-Elite aus Stockholm vor allem bei den jüngeren Anhängern für Protest.

Kurzerhand schlossen sich Irwandi Yusuf, ein ehemaliger, sehr erfolgreicher GAM-Stratege, der in den USA studiert und in Lateinamerika an Guerillatrainings teilgenommen hatte, und Muhammad Nasar von SIRA, der Bewegung für ein Unabhängigkeitsreferendum, zusammen und stellten sich als parteiunabhängiges Gegenkandidatenpaar für die Wahl auf. Beide zählten ebenfalls auf die Gunst der GAM-Anhänger und Sympathisanten in Aceh. In den Monaten und Wochen vor der Wahl kam es also zu einer Spaltung innerhalb der GAM, zwischen denen, die sich gegenüber den langjährigen Führern aus Stockholm loyal zeigten, und denen, die einen Generationswechsel innerhalb der GAM für angebracht hielten und die es bevorzugten, die Politik in Aceh in die eigenen Hände zu nehmen. Zur Überraschung vieler erhielten diese ‚Jungtürken‘ die meisten Stimmen bei den Wahlen. Der Spaltung zwischen der jungen GAM-Fraktion und den alten GAM-Führern hielt auch im Nachhinein an und führte bei der Gründung der Partei Aceh, dem politischen Nachfolger der GAM, im Frühjahr 2008 erneut zu Unstimmigkeiten.

Ohne weiter darauf oder auch auf die Gründe für den Wahlerfolg von Irwandi Yusuf und Muhammad Nasar einzugehen, möchte ich kurz erwähnen, dass auch andere parteiunabhängige Kandidatenpaare, die eine GAM-Affiliation hatten, bei der Wahl recht erfolgreich waren. Mehrere prominente Rückkehrer aus der Diaspora vermochten sich Posten als Bürgermeister oder Landräte zu sichern, wie zum Beispiel Nurdin Abdurrahman, nun Landrat in Bireuen, oder Munarwarliza Zainal, derzeit Bürgermeister in Sabang. Es ist allerdings längst nicht so eine deutliche Dominanz der Diaspora oder einer bestimmten Diasporafraktion zu beobachten wie vergleichsweise in Osttimor, wo nach der Unabhängigkeit eine Vielzahl von Regierungsposten an die so genannte Mosambique-Clique ging. In Aceh finden wir durchaus auch eine Reihe von Landräten, die von anderen indonesischen Parteien (z.B. Golkar, PAN) unterstützt wurden und die bereits zuvor zur politischen Elite gehörten.

Außerdem muss man auch sehen, dass für die neuen Landräte mit Diasporahintergrund nicht nur ihr früheres Engagement bei der GAM ausschlaggebend bei der Wahl war, sondern einige von ihnen hatten die Zeit im Ausland zum Studieren genutzt. In dieser Hinsicht waren sie freilich im Vergleich zu anderen, ‚gewöhnlichen‘ Flüchtlingen privilegiert. Diese Vorteile gelten auch für studierte Heimkehrer ohne GAM-Anbindung. Nach dem Tsunami suchten internationale NGOs händeringend Projektpartner und Übersetzer. Gut ausgebildete Rückkehrer fanden relativ einfach Anstellung in Wirtschaft und Verwaltung, vor allem in der Wiederaufbaubehörde (*Badan Rehabilitasi dan Rekonstruksi*, BRR) oder

auch der Reintegrationsbehörde für Exkombattanten (*Badan Reintegrasi Damai Aceh*, BRA). Ehemalige Kontakte aus der Diaspora erwiesen sich bei der Jobsuche wiederum als behilflich.

Als Zwischenfazit kann also festgehalten werden, dass, obwohl eine jüngere Generation der GAM die administrative Macht in Aceh übernommen hat, die ‚grauen Eminenzen‘ aus Schweden nach wie vor über viel symbolische Macht in Aceh verfügen. Auch wenn sich Malik Mahmud und Zaini Abdullah nicht ununterbrochen in Aceh aufhalten, so verhalten sich doch viele ehemalige GAM-Kommandeure ihnen gegenüber loyal. Dank moderner und billiger Kommunikation, wird der tägliche Kontakt mit Malik Mahmud auch in seiner Abwesenheit aufrecht erhalten. Sie werden auch weiterhin bei politischen Entscheidungen konsultiert. So gesehen stellen sie durchaus ein gewisses Hindernis für zügige Veränderungen dar. Zudem möchte ich anmerken, dass die Rückkehr von Hasan Tiro der Position der Stockholm-Clique in Aceh noch einmal zusätzliche Unterstützung verliehen hat. Sie waren diejenigen, die Hasan Tiro heimführten und Statements in seinem Namen verlasen. Obwohl all das keine unmittelbaren politischen Folgen hatte, ist doch zu erwarten, dass die Partei Aceh, also die Nachfolgeorganisation der GAM, sich nächstes Jahr in ihrem Wahlkampf auf dieses Moment stützen wird. Noch immer genießt Hasan Tiro enormes Mobilisierungspotential bei der weniger gebildeten Wählerschaft.

## **Die übrige acehneseische Diaspora**

Was passiert mit den Acehnesen, die nicht nach Aceh zurückkehren (wollen)? Welche Auswirkungen hat das Friedensabkommen für deren Alltag und das Leben in der Diaspora? Insgesamt finden wir viel Misstrauen gegenüber dem Friedensabkommen. Genau genommen sind die Acehnesen in der Diaspora skeptischer gegenüber der Dauerhaftigkeit des Friedens als die Acehnesen in Aceh selbst. Das grundsätzliche Misstrauen gegenüber der indonesischen Regierung verdeutlicht folgendes Zitat eines acehneseischen Mannes in Dänemark:

Aceh befindet sich in einem Übergang. Es ist noch unklar, ob der Frieden in Aceh diesmal halten wird oder nicht. Indonesien hat Aceh schon so oft betrogen. Natürlich ist der Frieden gut, aber denk an die früheren Friedensabkommen [Cessation of Hostilities, 2002], die haben nicht lange gehalten. Indonesien hat diese immer wieder gebrochen. Nach Aceh zurückkehren? Aber nicht jetzt!

Betrachtet man die verbleibende acehneseische Diaspora, kann man feststellen, dass der Zusammenhalt als Gruppe geringer geworden ist. Aktivitäten, die auf die Unterstützung der Heimat zu Konfliktzeiten gerichtet waren (Geld sammeln, Demonstrationen organisieren etc.) und die die Acehnesen zusammengeschweißt hatten, gibt es so nicht mehr. Sie werden auch nicht mehr benötigt. Während meiner Feldforschung in Malaysia, Dänemark, Schweden und den USA, sind mir folgende vier Tendenzen, was das politische Verhalten in der acehneseischen Diaspora betrifft, aufgefallen:

### ***Rückzug aus der Diaspora***

Wiederholt stellte sich während meiner Feldforschung heraus, dass einige ehemalige Schlüsselpersonen in der Diaspora nicht interviewt werden wollten. Oft ging diese ablehnende Haltung mit einer grundsätzlichen Ablehnung des Friedensabkommens und dem Rückzug aus der Diaspora einher. Statt wie früher im Zusammensein mit ihren Landsmännern und -frauen eine Art von Heimat in der Fremde zu finden, versuchten einige von ihnen jetzt eher westliche Lebensstile zu etablieren. Der Fokus in ihrem Alltag schien nicht mehr auf die Schwierigkeiten in der Heimat gerichtet, sondern auf ihr eigenes Wohlergehen und ihr persönliches Vorankommen sowie auch stärker auf die Integration in das

Gastland. Darüber hinaus finden wir überall in der Diaspora, aber auch in Aceh selbst, eine Art Erschöpfung, die von den obligatorischen Unterstützungen während des Krieges herrührt. Von diesen Belastungen wollen sich die Acehnesen vorerst einmal erholen.

Andere Gründe für den Rückzug waren, dass sich manche Diasporanten von der Heimat „vergessen“ fühlten und das „trotz all der gebrachten Opfer“. Andere wiederum beklagten das Fehlen einer Führungsperson, also im Sinne eines Wegweisers, der die Diaspora unter seiner Federführung vereint. Die alte Diasporaelite ist jetzt oft in Aceh; bisher gängige Treffen und Zusammenkünfte fallen also weg. Die Lücke zwischen Heimat und Diaspora vergrößert sich zunehmend, was sich nach Angaben von Informanten auch im Rückgang persönlicher Kontakte bemerkbar macht. Die Fülle von Information aus Aceh führt ebenfalls zu Verwirrung. Zeitweise haben sich die politischen Ereignisse überschlagen. Es ist nicht einfach den Entwicklungen aus der Ferne zu folgen, zudem sich auch die politischen Konstellation in Aceh geändert haben. Die alten „Schwarz-Weiß-Vorstellungen“ über GAM versus indonesisches Militär gehen nicht mehr auf. Statt also den Entwicklungen so gut wie möglich zu folgen, hat sich also ein Teil der Diaspora abgekoppelt.

### ***Politik aus der Ferne und ihre Grenzen***

Neben denen in der Diaspora, die sich nicht für Selbstisolierung entscheiden, finden wir nach wie vor eine Reihe von Acehnesen, die sich rege in politische Debatten einbringen, vor allem auf E-Mail-Listen und in Internetforen. Eine kleine Gruppe von Acehnesen schreibt auch regelmäßig Kommentare und Berichte über Ereignisse in der Diaspora für acehnese Zeitungen. Allerdings sind solche politischen Tätigkeiten Privatangelegenheit, man spricht sich nicht ab oder tritt selten als Gruppe auf.

Was die Entwicklungen in Aceh angeht, finden wir bei denjenigen, die an solch einer Internetpolitik beteiligt sind, im großen und ganzen Zustimmung. Ihrem Selbstverständnis zufolge fungieren sie als Warnstimmen aus der Ferne, die wegen ihrer Nicht-Involviertheit vor Ort auf Mängel und Schwachstellen hinweisen. Zumeist geht es in ihren Zeitungskomentaren aber um ihre recht allgemeinen Vorstellungen für ein besseres Aceh, ohne Korruption, mit freier Bildung und der Bestrafung derjenigen, denen Menschenrechtsverstöße anzulasten sind. Zu den häufigen Themen, zu denen sie sich ebenfalls meist sehr allgemein äußern, zählen Aufrechterhaltung des Friedens, vollständige Umsetzung des MoU in Hinblick auf die neue lokale Gesetzgebung (LoGA) oder auch die Kritik an den Plänen zur Splittung Acehs in drei Provinzen (*pemekaran*). Einige der politisch engagierten Acehnesen im Ausland verfassen auch regelmäßig Presseerklärungen und Aufrufe an die nationalen und lokalen Behörden in Indonesien sowie an internationale und supranationale Gremien (UN, EU etc.), die bei der Konfliktlösung früher bereits eine Rolle gespielt haben, um diese zu einer aktiveren Überwachung und Sicherung des Friedens in Aceh zu bewegen.

All diese (Internet-)Politik aus der Ferne mag auf den ersten Blick gehaltvoll und bedeutsam erscheinen – sie ist es aber nicht. In Wirklichkeit haben die Acehnesen im Ausland seit dem MoU kaum zu lokalen Entscheidungsfindungen beizutragen. Nicht nur, dass es aufgrund von Zeitunterschieden und einer gewissen Einseitigkeit in der Berichterstattung schwierig ist, alle aktuellen Nachrichten zu erhalten, sondern wegen der gänzlichen Ausblendung bestimmter Themen in den Medien fehlen ihnen oft wichtige Informationen, vor allem was die vielen kleineren und alltäglichen positiven Entwicklungen nach Konfliktende vor Ort angeht. Aber auch die fehlende Transparenz in der Berichterstattung in Bezug auf politische Absprachen, Unstimmigkeiten und Kompromissfindungen, führt dazu dass Diaspora-Mitglieder ohne den direkten Draht zu den politischen Eliten, nachrichtentechnisch den Anschluss verlieren.

Die Mehrheit der Diaspora erscheint also immer einen Schritt hinterher, daher kann sie auch nicht proaktiv auftreten, sondern eben nur reaktiv. Die Lücke zwischen Heimat und der Diaspora vergrößert sich zunehmend und die Diaspora hat jeglichen Einfluss auf die Politik in Aceh verloren. Die aus der Ferne an die Heimat gerichtete Kommentierung dient vor allem als Strategie der Selbstvergewisserung der Diaspora, um zu vermeiden von der Heimat völlig vergessen zu werden.

### ***Kultur statt Politik***

Ich habe bereits erwähnt, dass Politik innerhalb der acehnesischen Diaspora mehr und mehr zur Privatangelegenheit geworden ist. Man vermeidet kritische Diskussionen, um Meinungsverschiedenheiten zu verhindern, schließlich könnten diese die Gruppenkohärenz zusätzlich unterhöhlen. Wenn sich Acehnesen derzeit treffen, dann ist das meistens zu religiösen und kulturellen Anlässen (*Idul Fitri*, *Idul Adha*). Bei diesen Zusammenkünften geht es um Traditionen, kulturelle Unterhaltung und um die Möglichkeit, das Heimweh zu lindern. Einige Diasporanten berichten regelmäßig über diese Festivitäten in acehnesischen Medien. Diese Berichterstattung nach Aceh ist ebenfalls eine Form, sich über seine bestehende acehneseische Identität zurückzuversichern. Die Zelebrierung acehneseischer Kultur im öffentlichen Raum dient freilich auch extrovertierten Zwecken, Tanzaufführungen stärken nicht nur das Gefühl von *Acehneseness*, sondern sind auch Brücken zu den Gastlandgesellschaften.

Eine wichtige Bedeutung dieser sozio-kulturellen und religiösen Veranstaltungen (Hochzeiten, Beerdigungen, Geburtstage) sind Versöhnungstendenzen innerhalb der Diaspora. In den vorherigen Jahren gab es deutliche Fraktionen, zwischen den Acehnesen, die für GAM beziehungsweise gegen die GAM waren. Auf den Alltag in der Diaspora hatten sich diese Zerwürfnisse nachteilig ausgewirkt, man mied sich, es gab gegenseitige Verleumdungen und Anfeindungen. Die verbleibenden Acehnesen haben aber erkannt, dass das dem Zusammenhalt abträglich ist, und bemühen sich frühere Opponenten miteinander zu versöhnen und damit auch die Idee einer acehneseischen Gemeinschaft wieder zu stärken, wengleich auch nicht in politischer, sondern in kultureller Hinsicht.

### ***Die Diaspora als Hort des Widerstandes***

Aus der Literatur über Konflikttransformation ist bekannt, dass Diasporas auch sehr sture Gegner von Frieden sein können, die friedliche Kompromisse als Verrat an ihrer Sache betrachten. In manchen Fällen sind Diasporas auch ultra-nationalistisch und insistieren mehr auf Unabhängigkeit als die Menschen in der Heimat, die letztlich am meisten von den Konfliktauswirkungen betroffen sind. Yossi Shain (2002) hat darauf hingewiesen, dass der Widerstand gegenüber Konfliktresolutionen auch als Widerstand gegenüber der Gefährdung der Existenz der Diaspora als solche zu sehen ist, schließlich basiert das Grundverständnis und die damit verbundenen Aktivitäten von bestimmten Diasporas genau auf der Existenz des Heimlandkonfliktes.

Innerhalb der acehneseischen Diaspora gibt es vier Gruppen, die offen das MoU ablehnen. In ihren Stellungnahmen, die fast nur im Internet verbreitet werden, sprechen sie sich für eine Fortsetzung des Unabhängigkeitskampfes für ein freies Aceh aus, nicht jedoch mit militärischen, sondern mit diplomatischen Mitteln. Die Hauptkritikpunkte dieser Gruppen beziehen sich auf die Art und Weise, wie das MoU zustande gekommen ist, weniger auf den Inhalt des Abkommens selbst. Rhetorisch betrachtet, schlagen diese Gruppen oft denselben Ton an wie zuvor die GAM, die Indonesien immer nur als „neokolonialen Besetzer“ darstellte. Ebenso wie bei der GAM finden wir einen nicht zu übersehenden Anteil an Verschwörungstheorien, darüber wie Jakarta auch jetzt, einmal mehr, versucht Aceh zu hin-

tergehen. Die Unterzeichner und Herausgeber dieser Statements geben vor, dass sie über internationale Unterstützung oder zumindest eine globale Zuhörerschaft verfügen. Dem ist nicht so.

Keine dieser Gruppen verfügt über einen konkreten Plan, wie die Unabhängigkeit für Aceh erlangt werden soll. Viele ihrer Vorstellungen erscheinen reichlich utopisch. Abgesehen von gelegentlichen Internetaufrufen sind diese Gruppen mehr oder weniger nichtaktiv. Es gibt keine Demonstrationen oder öffentlichkeitswirksamen Aktionen. Obwohl es unter den vier anti-MoU Gruppen Verbindungen gibt, agiert jede Gruppe für sich. Die Gründe für die Nichtzusammenarbeit liegen oft in persönlichen Fehden und es fehlt auch an einer neuen charismatischen Führerpersönlichkeit, die von allen respektiert wird.

Einige der Schlüsselfiguren dieser anti-MoU Gruppen behaupten, dass sie über eine Vielzahl von Unterstützern in Aceh verfügen, die ebenfalls vom MoU und den gegenwärtigen Entwicklungen enttäuscht sind. Aber statt diese unverzüglich für einen neuen Aufstand zu mobilisieren, gilt es vorerst die weiteren Entwicklungen abzuwarten und sich ausreichend vorzubereiten. Im Grunde müssen sie jetzt nicht sonderlich aktiv sein, denn alles, was jetzt und in naher Zukunft in Aceh suboptimal verläuft, spielt ihnen in die Hände und hilft ihnen, ihre Botschaft zu verbreiten. So gesehen, ist die Zeit auf ihrer Seite. Das heißt also, dass zwar jetzt unmittelbar keine wirklichen Risiken für den Frieden in Aceh von diesen Gruppen ausgehen, aber dass das nicht immer so bleiben muss. Es besteht zumindest die Möglichkeit, dass diese Gruppen mehr Einfluss gewinnen, sowohl innerhalb der Diaspora als auch in Aceh.

## **Zusammenfassung**

Obwohl ein Großteil der Auslandsacehnesen, wie wir gesehen haben, mittlerweile nach Aceh zurückgekehrt ist, kann man noch lange nicht vom Ende der acehnesischen Diaspora sprechen. Was die Rückkehrer nach Aceh betrifft, habe ich zum einen gezeigt, dass zwar die alte GAM-Elite aus Stockholm längst nicht mehr so dominant ist wie während des Konflikts, nichtsdestotrotz ist ihr politischer Einfluss nach wie vor spürbar. Ebenso eine Rolle in Aceh spielen Netzwerke, die sich früher in der Diaspora herausgebildet haben und jetzt weiter bestehen. Diese Diaspora-Netzwerke umfassen nicht nur GAM-Anhänger, sondern auch Studenten und Aktivisten. Vor allem in puncto Reintegration erwies sich die Teilhabe an elitären Netzwerken als hilfreich.

Zum anderen habe ich darauf verwiesen, dass die ‚restliche‘ acehnese Diaspora derzeit vielseitigen Umgestaltungen unterliegt. Zwar ist das Ende der acehnese Diaspora längst noch nicht gekommen, dennoch hat sie an Einfluss verloren. Dieser Verlust gründet sich auf den Verlust von Mitgliedern. Acehnesen kehren in ihre Heimat zurück oder pendeln zwischen Heimat und Gastland, ihre Abwesenheit sorgt für die Erodierung der Diasporastrukturen und des früheren Zusammenhaltes. Dieser Verlust an Mitgliedern macht sich wiederum durch den Verlust an Einfluss bemerkbar. Die acehnese Diaspora wird nicht mehr so gebraucht wie zu Konfliktzeiten, bei dem die Acehnesen in Aceh stärker auf Hilfe von ihren Landsleuten aus dem Ausland angewiesen waren. Daher werden die Acehnesen in der Diaspora nicht mehr bei politischen Entscheidungen konsultiert. Die ausführenden Politiker in Aceh nehmen jetzt die politischen Angelegenheiten selbst in die Hand. Die Verbindungen zwischen der Heimat und der Diaspora haben sich abgeschwächt. Ebenso sind die Verbindungen innerhalb von bestimmten Diasporagruppen in den verschiedenen Gastländern schwächer geworden. Als Ausgleich zu den früheren gemeinsamen politischen Interessen dienen jetzt eher kulturelle Gemeinsamkeiten.

Ob diese beschriebenen Transformationen auf längere Sicht in einer noch stärkeren Dissoziierung der acehnese Diaspora münden, bleibt offen. Ich bin der Meinung, dass ein gewisses Potential zur



Re-Diasporisierung weiterhin besteht, vor allem wenn der Frieden in Aceh nicht dauerhaft anhält. Die acehnische Diaspora kann daher nicht von den politischen Entwicklungen in Aceh losgelöst betrachtet werden, alle Veränderungen in der Diaspora sind quasi als Reaktionen auf die Politik in der Heimat zu verstehen. Collier und Hoeffler (2002) zufolge ist in den ersten fünf Jahren nach einem Friedensschluss das Risiko für eine Konfliktrückkehr am höchsten. Aus diesem Grund werden wir auch weiterhin die Entwicklungen in Aceh und der acehnischen Diaspora beobachten müssen.

## Bibliographie

- Aspinall, Edward, Harold Crouch (2003) *The Aceh Peace Process: Why it failed*. East-West Center, Washington.
- Collier, Paul, Anke Hoeffler (2002) *The Political Economy of Secession*. Development Research Group, World Bank.
- Huber, Konrad (2004) *The HDC in Aceh: Promises and Pitfalls of NGO Mediation and Implementation*. East West Center, Washington.
- Kaur, Amarjit (2007) Refugees and refugee policy in Malaysia, Working Paper, 18, in: *Journal of the UNE Asia Centre Special Issue: Refugees and Refugee Policies in the Asia-Pacific region*, UNEAC Asia Papers 12-19, University of New England.
- Nah, Alice M. (2007) Struggling with (il)legality: The indeterminate functioning of Malaysia's borders for asylum seekers, refugees and stateless persons. In: Rajaram, Prem Kumar, Carl Grundy-Warr (eds) *Borderscapes: Hidden Geographies and Politics at Territory's Edge*. University of Minnesota Press, Minnesota, 35-64.
- Nah, Alice M., Tim Bunnell (2005) Ripples of hope: Acehnese refugees in post-tsunami Malaysia. In: *Singapore Journal of Tropical Geography*, 26, 249-256.
- Østergaard-Nielsen, Eva K. (2005) *Diasporas and conflict resolution: Part of the problem or part of the solution?* Paper presented at seminar on Diaspora and Conflict: Peace builders or peace wreckers.
- Safran, William (1991) Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return. In: *Diaspora*, 1, 1, 83-99.
- Schulze, Kirsten E. (2004) *The Free Aceh Movement (GAM): Anatomy of a separatist organization*. East-West Center, Washington.
- Shain, Yossi (2002) The role of diasporas in conflict perpetuation or resolution. In: *SAIS Review*, 22, 2, 115- 144.
- Sheffer, Gabriel (ed.) (1986) *Modern diasporas and international politics*. New York, St. Martin's Press.



## 4 Remembering the dark: The Japanese occupation in Indonesian memory

Boryano Rickum

Thinking of wartime occupations, we tend to picture suppression, looting, and violent and arbitrary rule. For the Japanese occupation of Indonesia, the prevailing image is one of a brutal regime ruling Indonesian society at gunpoint and spoiling the lives of thousands, while incompetent administrators ruined the country. Or was the Japanese period a prelude to revolution and the harbinger of independence?<sup>1</sup>

Remco Raben

Pengalaman sebagai sejarah di waktu lalu, tetap dikenang, tetapi unsur-unsur sejarah sebagai peristiwa yang terjadi pada tempat dan waktu tertentu, telah semakin kabur. Maka, apakah yang tertinggal dalam ingatan dan kenangan dari zaman Jepang itu?<sup>2</sup>

Taufik Abdullah

### Introduction

Nearly six decades after the end of Japanese regime in Indonesia we face today the challenge of how to remember the events from 1942 to 1945. There are many publications about memories of western prisoners of war or how the *orang Belanda* have come to terms with their experiences in Japanese concentration camps in Java and Sumatra. But only a few short studies are already concerned with native, genuinely domestic memories and experiences. The social perception and valuation of those historical events currently forms a topic of great interest. Apart from the works of a few Western and Japanese experts, this issue still forms a gap in the political and historical research in Indonesia.<sup>3</sup>

Those two quotes above exactly mark the target of this essay, namely to analyze the question of how Indonesian society remembers the Japanese occupation of its own country. To put it in another, more

---

<sup>1</sup> Raben, Remco (2005) Borneo constituencies: Japanese rule and its legitimation. In: International Institute for Asian Studies (ed.), *Special issue: The Asia-Pacific war: History and memory – a sixty-year retrospective on a conflict that changed the world*. IIAS Newsletter No.38, Leiden.

<sup>2</sup> „Experience as history of the past, is still remembered, but elements of history as events, which happened at certain place and time, have been increasingly dulled. Hence, what is still located in memory from the Japanese time?“ (translated by the author), Taufik Abdullah, ed. (1988) *Pemberontakan Indonesia di masa pendudukan Jepang*. Jakarta, p. VIII.

<sup>3</sup> See for example: Raben, Remco et al., eds, (2000) *Representing the Japanese occupation of Indonesia: Personal testimonies and public images in Indonesia, Japan and the Netherlands*. Zwolle; as well as Goto, Ken'ichi, Multilayered Postcolonial Historical Space: Indonesia, the Netherlands, Japan and East Timor, online: [http://dspace.wul.waseda.ac.jp/dspace/bitstream/2065/786/1/20030709\\_gotou\\_eng.pdf](http://dspace.wul.waseda.ac.jp/dspace/bitstream/2065/786/1/20030709_gotou_eng.pdf) (downloaded 15.04.2007). And also: Horton, William B. (2004) Sexual Exploitation and Resistance: Indonesian Language Representations Since the Early 1990s of the Japanese Occupation History, [http://www.sinica.edu.tw/~capas/publication/newsletter/N28/28\\_01\\_03.pdf](http://www.sinica.edu.tw/~capas/publication/newsletter/N28/28_01_03.pdf) (downloaded 18.03.2007). As well as: Stoler, Ann Laura and Karen Strassler (2000) Casting for the Colonial: Memory Work in 'New Order' Java. In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 42, No. 1, p. 4-48. As also: Abdurrachman Surjomihardjo (1996) Pendidikan sejarah dalam tiga zaman (Historiography within three periods, translated by the author). In: *Sejarah, pemikiran, rekonstruksi, persepsi*, No 6, p. 17-27.

scientific way: This paper tends to introduce the ‘policy of remembrance’ in Indonesia regarding the Japanese period. First of all, it will start with some theoretical reflections about the main terms concerning this issue, like ‘policy of remembrance’ and ‘collective memory’. Then it looks at the following questions:

- Who were and still are the main agents behind the policy of remembrance regarding to the Japanese time, and what is their motivation?
- What do they remember – what do they forget – and what kind of changes has the policy of remembrance already faced?
- What provokes changes within the policy of remembrance, and how can we characterize it?

To analyze the whole ‘policy of remembrance’ means to solve this catalog of questions. But giving fully detailed answers to all of them would go far beyond the scope of this paper. Therefore it will discuss some examples, showing how differently the period of Japanese occupation is remembered and perceived in Indonesia.

## Collective memory and Policy of remembrance

‘Collective memory’ firstly can be seen as an accumulation of individual memories of certain historical events, which concerns the whole society, ultimately causing the creation of what is called ‘national identity’.

Jan and Aleida Assman divided collective memory furthermore in several parts, namely the ‘cultural’ and ‘social memory’ as well as ‘collective memory’. Following their ideas, the latter generates strongly formalized meanings or senses of historical events for a society. ‘Strongly formalized’ means that events, which are memorialized in the collective memory, often are commemorated and moreover re-experienced yearly through national rituals like public flag ceremonies or military parades on independence day. Remembrances within this part of memory can be inscribed for centuries, mostly in a simple manner and often as political myths like the famous narratives of Sriwijaya or Majapahit. Among the general public they are often understood today as the ‘Indonesian Nation’ before the Dutch came, ignoring the fact that the term ‘Indonesia’ wasn’t even created yet during the period of those premodern kingdoms. Furthermore, the legend of *Pahlawan* Diponegoro honors an early hero of the struggle for national independence of whole Indonesia, although he actually just wanted to re-establish the Javanese Kingdom of his ancestors. But these national myths will only fade away once they lose their function – that is, their sense and persuasive power for the society.

The social memory therefore is very informal, and is generated through daily communication and interactions between the members of a society; in this case between the witnesses of the Japanese occupation and their following generations. Because of that, this memory is only able to save or capture events clearly as long as these witnesses are still alive.

And last but not least: the cultural memory. According to Aleida Assmann, its ability to protect remembrances from disappearing into the sea of oblivion depends on various institutions like libraries, museums or archives and the actions of their members.<sup>4</sup> Therefore this kind of memory can also be long termed – but in this case the remembrances are mostly not transformed into some sort of historical or political myths, which are detached from surrounding historical events, as in the case of the collective memory. Although the cultural memory is like the other two types of memory also responsi-

---

<sup>4</sup> Assmann, Aleida, *Soziales und kollektives Gedächtnis (Social and collective memory)*, online: <http://www.bpb.de/files/0FW1JZ.pdf> (downloaded 17.04.2008), p. 3.

ble for the creation of certain identities like national identity, it is used by the individual to take a more critical look at shared remembrances.

As Maurice Halbwachs has worked out, the idea behind all this is that the past as every human has it in mind is not a kind of natural grown thing, but in fact a social construction.<sup>5</sup>

Although often used in research, there does not exist an exact definition of policy of remembrance. Analyses of the German national past for example also use terms like ‘culture of remembrance’ as well as ‘culture of history’ when dealing with the question of how Germans today perceive the dark events which took place in their country nearly seventy years ago.<sup>6</sup> All these terms seem to describe the same phenomenon, namely the manner in which remembrances and reminiscences of the past get into the mentioned three memories. In other words, these terms own a strong working and process-like character. Therefore they raise also the question of who the main agents behind these processes are – and furthermore why there are such processes at all. In the following, the term ‘policy of remembrance’ will be preferred; because it emphasizes that there hardly can be any processes of collective remembering without agents behind it.

### The main agents behind the policy of remembrance

Beginning with the first question, it is to some extent difficult to identify the agents within the social memory, because especially in the private sphere it is not easy to analyze who has said what about the time of Japanese occupation. But at that moment when individuals, organizations or institutions appear on the public stage with their reminiscences, experiences or just thoughts on the Japanese occupation, they leave marks or traces, which can be followed. That is why they are called the ‘policy of remembrance’s main agents’.

To mention some important agents of the past, there was for example the PKI – the Communist Party of Indonesia. After the end of the Second World War until Sukarno decided to involve them in his political game at the end of the 1950s, the PKI played a large role regarding the policy of remembrance. Another example is Sukarno himself. Although it is known that he didn’t like to speak about this period at all, he left many traces behind, which can be followed now.

And to mention also some agents of the present: There still exists several kinds of veteran or alumni organizations, like Yapeta from former soldiers of the Pembela Tanah Air (PETA). In their case it is important that the next generation of these eye-witnesses – the sons and daughters of those PETA-soldiers – are also involved in their organization, since their experiences are still located in the social memory. One of the most famous contemporary agents are the victims of the Japanese sexual slavery, the former so called ‘comfort women’, ‘*Jugun Ianfu*’ or ‘*wanita penghibur*’. They have organized themselves within the LBH Yogyakarta and the Forum Pusat Komunikasi Ex-Heiho of former native auxiliary-soldiers for the Japanese Army, to fight together for their rights and recognition as victims.

Agents, who are acting time and again are journalists with their articles as well as politicians with their public speeches, when they write or talk about the Japanese time, as will be shown later.

Regarding the cultural memory, there are several native historians, who already have written about this time, for example the well known historian of the Orde Baru, Nugroho Notosusanto.

---

<sup>5</sup> Halbwachs, Maurice ([1939] 1950) *La mémoire collective* (The collective memory, translated by the author), Paris.

<sup>6</sup> See for example: Assmann, Aleida (2006) *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (The long shadow of the past. Culture of remembrance and policy of history, translated by the author), Munich.

Institutions such as the Arsip Nasional Republik Indonesia – the national archive or LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia – the Indonesian Institute of Sciences) play an active part within the policy of remembrance. They, along with other cultural institutions like the PETA museum in Bogor as well as the Museum Sejarah Nasional in MONAS, they all can be seen as agents because they have already published studies or exhibitions regarding the Japanese occupation.<sup>7</sup> Others are also located in the sphere of literature, art and film. Famous writers such as Ananta Pramoedya Toer or Kadawarti with their novels as well as the lesser known artist Sudarto with his paintings are good examples.<sup>8</sup>

All these agents had and still have different motivations to hold up – or also to repress – remembrances of the Japanese occupation. Cindy Adams, for example, wrote in her book ‘My friend, the dictator’ about Sukarno that she really had to push him to talk about the time of Japanese occupation for his biography, which she also wrote.<sup>9</sup> Coming to this topic, Sukarno knew that he often had to justify to himself his cooperation with the Japanese occupying forces. Nevertheless, he compared from time to time the political developments of the early Republic with the time of occupation in his public addresses. So, in some way, one can say that he used the remembrances of the occupation for his politics.

Furthermore, the Indonesian communists were some of the greatest critics of the Sukarno-Hatta-regime during the early 1950s, concerning the ‘collaboration’ and the partial responsibility of many native political personalities for the alleged crimes against humanity during the occupation. In fact it is true that the communists together with the socialists formed the strongest part of civilian resistance during the Japanese occupation, while on the other side personalities like Sukarno and Hatta cooperated with the fascist regime of the imperial Japanese army. Nevertheless, the PKI also instrumentalized the remembrances of the Japanese time to reach their political goals. That became evident when the PKI suddenly stopped criticizing several members of the government for what they did during the occupation once the party itself entered the stage of political power.

But political reasons were and are not the only motivations for agents to make certain policy of remembrance. Taking a look into the cultural memory, one can see that several works of historians like Nugroho Notosusanto tried to give the historical events of the Japanese occupation a certain nationalistic sense. That means that they detached this period from surrounding events and inserted it into another ideological frame, giving the whole Indonesian history continuity and a nationalistic veneer. In other words, they tried to push those events from the cultural to the collective memory of Indonesia as a national myth.<sup>10</sup> Apart from this historiographical mainstream, new publications seem to have started to take a more critical look at the period of Japanese regime in Indonesia.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> In the case of the archive and LIPI, see their publications: Arsip Nasional Republik Indonesia (1988) *Di bawah pendudukan Jepang: Kenangan empat puluh dua orang yang mengalaminya* (Under the Japanese occupation: Memories of forty-two men, who have experienced it, translated by the author), Jakarta. As well as: LIPI (1974) *Masalah film ‘romusha’ di pers ibu kota* (The issue of the movie ‘romusha’ within the capital’s press, translated by the author), Jakarta.

<sup>8</sup> See for example their novels: Kadarwati (1982) *Wanita dengan Lima Nama* (Woman with five names, translated by the author) as well as: Ananta Pramoedya Toer (1950) *Perburuan* (The Fugitive) and *Perawan Remaja dalam Cengkraman Militer* (Young Virgins in the Military’s Grip), 2001.

<sup>9</sup> Adams, Cindy Heller (1967) *My Friend the Dictator*. Indianapolis.

<sup>10</sup> See a brief, but interesting article about his historiography: McGregor, Kate (2001) A soldier’s historian. In: *Indonesia Inside* (July) as well as: McGregor, Kate (2005) Nugroho Notosusanto: The Legacy of a Historian in the Service of an Authoritarian Regime. In: Zurbuchen, Mary (ed.) *Beginning to Remember: The Past in the Indonesian Present*. Singapore.

<sup>11</sup> For example: N.Hidayat (2007) *Di bawah kibaran bendera matahari terbit – Ikhtisar sejarah pendudukan Jepang di Indonesia 1942-45* (Under the fluttering flag of sunrise – A history of the Japanese occupation in Indonesia, translated by the author 1942-45), Jakarta. And also: Hendri F. Isnaeni and Apid (2008) *Romusha – Sejarah yang terlupakan* (Romusha – forgotten history, translated by the author), Yogyakarta. A further publication, but merely concerned with the Japanese community in Indonesia until 1942: *Meta Sekar Puji Astuti, Apakah mereka mata-mata? – Orang Jepang di Indonesia (1868-1942)* (Are they spies? – Japanese people in Indonesia, translated by the author), Yogyakarta 2008.

## Remembering and forgetting

With these examples of the agents and their motivations in mind, it is interesting now to see what they remember and what they forget. Regarding the social memory, Taufik Abdullah wrote in the preface of the book *'Pemberontakan Indonesia pada masa pendudukan Jepang'*, about the public view that

Harapan kemenangan Jepang – 'Asia telah kembali kepada bangsa Asia' – dalam beberapa bulan saja telah pudar. Makanan dan pakaian telah menipis dan menghilang. Kempeitai yang menakutkan. Para romusha yang tidak diketahui nasibnya. Kegelisahan yang tanpa henti. Kelaparan dan kemiskinan di mana-mana. (...) Pemberontakan-pemberontakan kecil. Kimigayo bergema. Dan entah apa lagi. Secercah harapan tersisa juga. Dengan munculnya Giyugun, Peta (...) dan kelompok-kelompok pemuda anti Jepang, yang bergerak 'di bawah tanah'. Kemudian, janji kemerdekaan. Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia. Akhirnya, apakah nama Peristiwa Rengasdengklok? Tentu saja, Proklamasi. Dan zaman baru telah dimulai.<sup>12</sup>

Ann Laura Stoler's and Karen Strassler's study on 'memory work' in Orde Baru's Java argues in a similar fashion:

The Japanese occupation was a safe topic of public discourse – as long as it remained carefully circumscribed by a script of sacrificial suffering that was available and widely known. People vividly recalled being reduced to eating corn and other food fit for animals, wrapping themselves in palm fibers and banana leaves when cloth was scarce. Detailed descriptions of Japanese soldiers who forced people to bow, of arbitrary beatings, abuse and brutal deaths were frequently and readily offered.<sup>13</sup>

But like the agents' motivations, their remembrances often vary in certain points. Whereas for example Taufik Abdullah clearly mentioned the terror of the Japanese secret police Kempeitai, it seems that Sukarno again had forgotten this point. When addressing a public speech for the commemoration of the seventh anniversary of independence he said:

Look what happened during the Japanese occupation. Has there been any time in our recent history when our economy was more disturbed, more chaotic, more knocked about than during the Japanese occupation? Thousands of people died of starvation, hundreds of thousands of people were victims of semistarvation, [...]. But we had none of the marauding and robber gangs we find now. Why? Because at that time there was authority, and the instinctive and natural respect for authority. At that time the authority was fascist, but that is merely a matter of the nature of that authority. That does not alter the fact that authority existed and that it was an instinctive and natural authority.<sup>14</sup>

Obviously, Sukarno gives no word about what or who stood behind the 'instinctive and natural authority'. Of course, Sukarno's speech was in 1952 and Taufik Abdullah wrote his preface in 1988, but due to that, these two statements can also be seen as an indicator of great changes within the policy of remembrance in the social memory. Comparing the different periods of Indonesian history within the

---

<sup>12</sup> „The hope of Japanese victory – 'Asia has returned to being Asian nation' – in how many month already faded away. Food and clothes became less and less and disappeared. Kempeitai which terrorized. The romusha who were unknown of their fate. Restlessness without an end. Hunger and poorness everywhere. (...) Small rebellions. The re-echo of Kimigayo. And don't know what else. Positive hope remain also. With the appearance of Giyugun, Peta (...) and anti Japanese groups, who operated 'underground'. Then the promise of independence. The Preparation Commission of Independence of Indonesia. Finally, what is with the event of Rengasdengklok? Of course, the proclamation. And a new era has been started.“ (translated by the author), Taufik Abdullah, ed., (1988) *Pemberontakan Indonesia di masa pendudukan Jepang*. Jakarta, p. VIII.

<sup>13</sup> Stoler, Ann Laura and Karen Strassler (2000) Casting for the Colonial: Memory Work in 'New Order' Java. In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 42, No. 1, p. 4-48, here: p. 11.

<sup>14</sup> Sukarno (1952) The Crisis of Authority. In: Feith, H. and L. Castles L. (eds) *Indonesian political thinking – 1945-1965*. Ithaca, 1970, p.74-78, here: p.76.

social memory leads to further interesting findings. Ann Laura Stoler and Karen Strassler again for example observed during their interview-sessions in 2000 that,

[q]uestions about servant life in the 1930s and early 1940s more often provoked a swift change of subject than an unleashing of hoarded narratives. People frequently redirected the interviews to other periods, especially the Japanese occupation of 1942 to 1945. (...) Again and again we heard that the Dutch were 'good' and the Japanese were the ones who were truly 'bad'.<sup>15</sup>

These pieces of the social memory are remarkable. Compared with Sukarno's speech, it becomes clear that both perceptions of the Japanese time are contradictory. Having made a strict policy of non-cooperation towards the Dutch and on the other side the exact opposite towards the Japanese occupants, Bung Karno always strives to paint the three and a half centuries of Netherlands colony in darker colors than the following time under the flag of the rising sun. This underlines that there has been certain changes within the policy of remembrance between Sukarno's Orde Lama and Suharto's Orde Baru.

Furthermore, it is very interesting to note that Taufik again didn't mention the fate of the so called 'comfort women' in his view of common perception. Only four years later – in 1992 – their case become big news for the very first time in Indonesia, when Indonesian newspapers reported at great length about this crime committed nearly fifty years ago. This is also a good example of how the culture of remembrance has changed. To clarify, it is necessary to go back to 1965, when the biography of Sukarno was published. Regarding the case of '*jugun ianfu*' one can find the following statement:

Another crisis was the sex life of the soldier. [...] I knew I couldn't let the army play around with the Minangkabau girls and I knew that if this problem weren't solved I'd have an even bigger one on my hands.

According to his remembrance, Sukarno received permission from a member of the *ulama* and then continues:

I then unfolded a plan. 'Purely as an emergency measure, for the good of our girls and our country, I would like to utilize the services of prostitutes in the area. This way the foreigners will be satisfied and will not ravage our maidens.' [...] Bolstered by the guarantee that my idea would not be construed a mortal sin, I approached the prostitutes.

'I would not suggest you to do something against your nature,' I pointed out, 'but this plan is in conformity with your chosen trade.'

'I hear the Japs are rich and quite free with their money,' chortled one, obviously pleased with the arrangement. [...].

It worked out very well, too, I'm pleased to add. Everybody was very happy with my plan.<sup>16</sup>

In 1979, when interviewed by researchers of the Arsip Nasional about the Japanese soldiers, the then Gouverneur of Besuki, Raden Martoatmodjo said:

If they wanted to bother Dutch women or Indo women, I didn't care, this was none of our business [...] my goal was that they didn't molest priyayi women. For their soldiers, indeed they asked through the bupati [...] and they were arranged, assembled from all over the Jember Regency, I didn't care. These were true comfort women – I don't want to say prostitutes, for comfort. This was for the subordinates. For the officers, if they molested Dutch women, it wasn't my business.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Stoler, Ann Laura and Karen Strassler (2000) Casting for the Colonial: Memory Work in 'New Order' Java. In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 42, No. 1, pp. 4-48, here: p. 11.

<sup>16</sup> Sukarno (1965) *An autobiography, as told to Cindy Adams*. New York, p. 163.

<sup>17</sup> Raden Martoatmodjo, quoted from: Mark, Ethan (1999) Suharto's New Order Remembers Japan's New Order – Oral Accounts from Indonesia. In: Raben, Remco (ed.) *Representing the Japanese Occupation of Indonesia – Personal Testi-*



These fragments of the social memory shows that if it ever was mentioned in public before the beginning of the *era reformasi*, the case of the ‘comfort women’ was neither perceived as a real crime nor were those women really perceived as victims in Indonesia. In the opposite, when wartime documents about the case of ‘*jugun ianfu*’ appeared in Japan in July 1992, Indonesian newspapers at first also didn’t mention Indonesian victims.<sup>18</sup> But it took only a few days before their fate was placed in the centre of attention as the headlines from the daily ‘Media Indonesia’ or the weekly ‘Tempo-magazine’ showed.<sup>19</sup> In these and further articles one can observe that there have been certain changes in the policy of remembrance since the publication of Sukarno’s biography, as evident from the talk about ‘crime’, ‘coercion’ and ‘victims’.<sup>20</sup>

Regarding cultural memory, it is illuminating to visit the PETA museum in Bogor, as well as the national history museum in MONAS in Jakarta.<sup>21</sup> It is important there to observe which events of the Japanese time are included in their exhibition. Most parts of those exhibits deal with the PETA, its military training and late resistance against the Japanese forces as well as the fate of the ‘*romusha*’. On the other side, there is no illustration about the role of Sukarno and the Pusat Tenaga Rakyat (Centre for People’s Power; PUTERA) regarding their cooperation, especially in the recruitment of these forced labourers. In the MONAS-museum, for example, the visitor can find out nothing more than what the following sign explains about forced labour:

In March 1942 the Commander in Chief of the Dutch Armed Forces unconditionally surrendered to the Japanese expeditionary army in the name of the Allied Forces in Kalijati, West Java. In its efforts to win the Pacific war, the Japanese occupation army exploited Indonesia’s human and natural resources. The people were driven into forced labour at vital military installations and buildings. These people called *romusha* had to build military bases, airfields, roads and bridges. Many thousand of them died of exhaustion, and lack of food and medicine.

Neither in the museum in Bogor nor in MONAS one can find any mention of the ‘*wanita penghibur*’s’ fate. These are great indicators of certain differences between the cultural and social memory because, in the latter, the comfort women’s remembrances form one of the main topic since the beginning of the 1990s as mentioned before. Furthermore, even the late Sukarno confessed his own guilt for the fate of the ‘*romusha*’ in his autobiography:

In fact it was I – Sukarno – who sent them to work. Yes it was I. I shipped them to their deaths. Yes, yes, yes, I am the one. I made statements supporting the recruitment of *romushas*. I had pictures taken near Bogor with a tropical helmet on my head and a shovel in my hand showing how easy and glorious it was to be a *romusha*. With reporters, photographers, the Gunseikan – Commander-in-Chief – and Civil Authorities I made trips to Banten, the western tip of Java, to inspect the pitiable skeletons slaving on the home front down deep in the coal and gold mines. It was horrible. Hopeless. And it was I who gave them to the Japanese. Sounds terrible, doesn’t it? They tell me the people won’t like to read this – is that right? Well I do not blame them. Nobody likes the ugly truth.<sup>22</sup>

---

*monies and Public Images in Indonesia, Japan, and the Netherlands*. Zwolle, pp. 72-84, here: p. 82.

<sup>18</sup> See for example: The Jakarta Post, Japanese army directly recruited comfort women, 03.07.1992.

<sup>19</sup> See in: Media Indonesia, Tentara Jepang juga rekrut perempuan Indonesia untuk dijadikan penghibur (Japanese army also recruited Indonesian women for comfort, translated by the author), 10.07.1992; or see in: Tempo, Kisah Kadarwati yang sebenarnya (Kadarwatis real story, translated by the author), 25.07.1992.

<sup>20</sup> See for example following newspaper article in: Pelita, Wanita korban seksual tentara Jepang: ‘Saya tinju, kalau dia ada sekarang’, (Sexual victim of the Japanese Army: I would knock him, if he would be here right now, translated by the author), 20.04.1993.

<sup>21</sup> It should be noted here that both exhibitions are made from the same person. Unfortunately the author wasn’t able to find out his name.

<sup>22</sup> Sukarno (1965) *An autobiography, as told to Cindy Adams*. New York, p. 192.

## On the changes within the policy of remembrance

Examining the policy of remembrance, one main factor causing changes in the processes within most part of the three memories becomes evident. This factor consists of certain key events, like the appearing of wartime documents in Japan in 1992 and the arrival of a Japanese team of lawyers to question the Indonesian victims, which together prompted the domestic public debate on '*wanita penghibur Indonesia*'. Within this debate one can see how differently the various main agents have acted: On one side the government and certain newspapers argue that it would be best to forget all this for the sake of the Indonesian women:

Indonesia wants to look to the future and not be tied to the past. (...). No matter what Japanese government may do, their [the Jugun Ianfu's] honor will not be restored. But it is not the intention of the Indonesian government to exaggerate this issue.<sup>23</sup>

On the other side, the former comfort women themselves, who mostly for the very first time told their stories in public. Most of them have never shared their experiences with their families before because they were ashamed or the local adat actually wouldn't allow it.

Another example of a key event is the prohibition of the Indonesian movie '*Romusha*' in 1973. '*Romusha*' – Japanese term for forced labourer – should have been released in 1973 but it was suddenly prohibited by the Indonesian Board Film Censor, mostly because the Japanese Ambassador to Jakarta raised a protest after he had seen it. Although only a small number of people ever saw that film, it became well known in the public and caused a great debate about the Japanese consciousness of history and the Japanese-Indonesian relations, as well as certain anti-Japanese protests in Jakarta. This key event brought the '*romusha*' back in public mind – or in other words: in the social memory. Moreover, the great impact of this debate led LIPI to launch a study about newspaper-articles, which dealt with this issue.<sup>24</sup>

Somehow, these events can be seen as the prelude to a further key event, namely the so-called '*Malari-Affair*' or '*peristiwa malari*' one year later in 1974, which was also animated by strongly anti-Japanese sentiment. Surprisingly, only a few agents of this key event made direct connection to the past, although many Japanese businessmen in Indonesia at that time were former occupants.

Besides, similar events happened when in 2001 the movie '*Merdeka 17805*' was released in Japan, which angered many Indonesians because it shows Japanese soldiers as one of the main agents of Indonesian independence.

This tension between different agents – mainly catalysed through certain key events – is the driving force, which leads to changes within the policy of remembrance. Those processes happen mostly within the social and cultural memory. Due to the mythical nature of the collective memory's remembrances, they can hardly be changed as quickly as in the other two memories. In this case, even the highest political or military elite isn't able to change anything forcefully. Things there can only become different when they start to lose their persuasive power for the masses, as already mentioned at the beginning of this paper.

---

<sup>23</sup> Ali Alatas, quoted in: Goto, Ken'ichi (2003) *Multilayered Postcolonial Historical Space: Indonesia, the Netherlands, Japan and East Timor*, online: [http://dspace.wul.waseda.ac.jp/dspace/bitstream/2065/786/1/20030709\\_gotou\\_eng.pdf](http://dspace.wul.waseda.ac.jp/dspace/bitstream/2065/786/1/20030709_gotou_eng.pdf) (downloaded 15.04.2007), p. 8.

<sup>24</sup> LIPI (1974), *Masalah film 'romusha' di pers ibu kota* (The issue of the movie '*romusha*' within the capital's press, translated by the author). Jakarta.

## The policy of remembrance's different characters

The last part deals with different examples of the policy of remembrance's characters regarding to the time of Japanese occupation. Do they have a nostalgic, traumatic, heroic or perhaps post-heroical manner?

Regarding the social memory again, two sides becomes evident, namely the official and unofficial side of this memory. The latter one is merely located in the private sphere, where various strongly selected reminiscences of the Japanese time from different generations of witnesses circulate in small groups like in families. Therefore the policy of remembrance's 'unofficial' character can range from a heroic to a nostalgic manner. Those generations, who were still adolescent during the time of occupation, often talk about their remembrances in a nostalgic manner. The older generations, especially those already belonging to the *pemuda*-movement and who were not forced to work, fight or offer themselves to Japanese soldiers often remember things in a heroic manner, whether they cooperated with or resisted against the Japanese occupation forces. Even "[a]ccounts of having gone hungry during the Japanese period were enough to mark one's heroic participation in the nationalist experience."<sup>25</sup>

Furthermore, the policy of remembrance's official side is predominately heroic. The perception of *pahlawan* Supriyadi and the event which is commonly known as the PETA-uprising in Blitar in 1945 against the Japanese army is a good example to clarify again the heroic character. Supriyadi was the leading figure of *peristiwa Blitar*, and following it he disappeared under still uncertain circumstances. So nearly every year since then his image and an account of the mystery surrounding his death show up in newspapers.<sup>26</sup> Still, he is regarded as one of the heroes of the struggle for independence and remembered at every *Hari Pahlawan*. Nevertheless, one will not find articles about Indonesian victims of the occupation with the same regularity and frequency in the newspapers, nor does there exist a special day when their fate is remembered officially.

The case of Andaryoko Wisnuprabu, who claimed this year to be the long lost hero Supriyadi, shows how strong still today the heroic symbol of Supriyadi is rooted in the social as well as cultural memory in Indonesia. Additionally, it belongs to the youngest key events within Indonesia's policy of remembrance, regarding the time of Japanese occupation:

In the middle of 2008, the historian Baskara T. Wardaya met Andaryoko and regarded his story as so amazing, that he started to make an *oral-history* interview with him. This was the beginning of a new study, which finally emerged in September 2008.<sup>27</sup> During a booklaunching-event of this study in Semarang, Andaryoko's identity as Supriyadi for the first time was announced publicly. Then several regional (and later also national) journalists began to take notice of his story: Several weeks his case was reported in newspapers and magazines and also on television. Other historians openly questioned his claim and even the police was called to check Andaryoko's real identity.

Actually Andaryoko is not the first one, who ever claimed to be the hero Supriyadi. As far back as the lifetime of the real hero's father named Darmadi, five men already tried to convince him to be his lost

<sup>25</sup> Stoler, Ann Laura and Karen Strassler (2000) Casting for the Colonial: Memory Work in 'New Order' Java. In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 42, No. 1, pp. 4-48, here: p. 11.

<sup>26</sup> See for example the following news from Antara around the same time of the 'jugun ianfu'-case: Almarhum Supriyadi masih tetap pahlawan nasional (The late Supriyadi is still a national hero, translated by the author) (07.10.1992)

<sup>27</sup> Wardaya, Baskara T. (2008) *Mencari Supriyadi – Kesaksian Pembantu Utama Bung Karno* (On the search of Supriyadi – accounts of a prominent ally of Sukarno). Yogyakarta.

son.<sup>28</sup> Ki Utomo Darmadi, Supriyadi's stepbrother, once got a call from the then vice-president Try Sutrisno, who told him, that there was another man in Yogyakarta, also claiming to be his brother.<sup>29</sup>

Looking furthermore in the cultural memory, it becomes also obvious that the policy of remembrance is mainly heroic. In terms of this issue, Indonesian historiography was – and actually still is – mainly concerned with events perceived as heroic, as William Bradley Horton pointed out:

As has been the case for several decades, one of the most active areas of publication is related to the Japanese trained defense force for Java, PETA, and its contribution to an independent Indonesia.<sup>30</sup>

Through textbooks and the already mentioned exhibitions in historical museums, one also gets the impression that they are made to emphasize the heroic struggle of independence and Indonesian 'nation-building'. From this perspective and apart from the death toll caused by the military resistance of the PETA, even the uncountable victims, especially the '*romusha*' who were murdered or died of starvation, did not die without a cause. Their brutal deaths are perceived in the cultural memory as a sacrifice for a higher cause like the struggle for independence – which is a typical sign of an nationalistic-heroic point of view. But to some extent, this also generates a tendency of victimization as Horton again examined in his analysis of textbooks:

This makes the Japanese occupation a 'safe' subject for Indonesians as long as they focus on their own 'victimization' which then places them within the heroic nationalist script, even if it was simply hunger from which they suffered. The linking of these two frames seems to be accomplished by articulation of framing elements and the other assorted historical detail, as illustrated by most of the textbooks from this period, as well as biographies and autobiographies.<sup>31</sup>

His observation strikes a chord when considering again the historical exhibitions. As already mentioned before, the omission of the role of native institutions and persons within the recruitment of '*wanita penghibur*' and '*romusha*' in the museum's illustration is also a result of this tendency.

Although it is still difficult to make a statement regarding the collective memory, the finding seems to be quite the same as in the social and cultural memory. The lack of a mainly critical view within the latter one and the certain manner especially of the social memory's official version leads to a further consideration: After the last eye-witness is gone, remembrances will be transferred into the long-termed collective memory merely as nationalistic-heroic myths, always connected to the subsequent events surrounding the struggle for independence. The main responsibility for this style of transfer can be found in the education system, as Horton again points out:

Schools and textbooks are arguably the most important sites for reproduction of knowledge about the Japanese occupation, as virtually all Indonesians pass through the classroom and are currently subject to sixty-eight hours of classroom instruction in history during their second year of high school, the year when the Japanese occupation is to be taught.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> See in Adam, Warman Asvi (2008) Tentang Hilang-Timbulnya Supriyadi Supriyadi (On the disappearance and emergence of Supriyadi) in: Wardaya, Baskara T. (2008) *Mencari Supriyadi – Kesaksian Pembantu Utama Bung Karno*. Yogyakarta, pp. 179-190, here: p.179.

<sup>29</sup> See also Adam, Warman Asvi, Tentang Hilang-Timbulnya, here: p.180.

<sup>30</sup> Horton, William B. (2004) *Sexual Exploitation and Resistance: Indonesian Language Representations Since the Early 1990s of the Japanese Occupation History*, online: [http://www.sinica.edu.tw/~capas/publication/newsletter/N28/28\\_01\\_03.pdf](http://www.sinica.edu.tw/~capas/publication/newsletter/N28/28_01_03.pdf) (download from 18.03.2007), p. 56.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.72.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 63.

## Conclusion

The task of this essay was to give a brief introduction into Indonesia's policy of remembrance regarding the time of Japanese occupation. Roughly dividing the policy of remembrance's main agents – regardless of which generation – into several groups, one can observe that the majority of them belongs to the group of those who perceive the Japanese period as one of the darkest part in Indonesian history – often even much darker than the time of the Dutch colony. Only a small number of them – mostly the former victims – has ever questioned the dubious role played by certain natives such as Sukarno under the Japanese regime. In terms of their motivations, one can divide the agents into those who paint the remembrances mainly in national-heroic colors with a certain tendency to victimization, and a smaller group that tries to deconstruct this common perception of the events happened in 1942-45 by criticizing the indigenous political elite.

Although the aforementioned examples can hardly reflect this issue as a whole, the still fragmented character of the social, cultural and collective memory has become clear: Whereas some of them clearly attaches great importance to certain remembrances, can they be missed or perceived at the same time as not so important by the others.

Furthermore, one can observe certain dynamics within the policy of remembrance as the case of '*jugun ianfu*' has shown. Those dynamics or changes within the social and cultural memory mostly are initialized through particular events. So far as already examined, the collective one is stable against quick changes. It often turned out to be difficult to differentiate the collective from the cultural memory because the latter seems to support historical or political myths rather than to critically examine them. As mentioned above, the policy of remembrance's overwhelming character can therefore be seen as nationalistic-heroic with a clear tendency toward victimization. Only the younger generation of eyewitnesses as well as the former victims of Japanese forced labor and sexual slavery seem to have a different perception. Due to that, it can range from a nostalgic to a traumatic policy of remembrance – mainly within the unofficial part of the social memory.

This paper doubtless leaves more question open than it could answer. One reason for this circumstance is that the issue isn't completely analyzed yet. Still, the policy of remembrance in Indonesia regarding to the Japanese occupation has to be studied more deeply. Even though not the biggest one, this issue forms a task which is still open on the to-do-list of the *era reformasi*.

## References

- Abdurrachman Surjomihardjo (1996) *Pendidikan sejarah dalam tiga zaman*. In: *Sejarah, pemikiran, rekonstruksi, persepsi*, Nr. 6, 17-27.
- Adam, Warman Asvi (2008), *Tentang Hilang-Timbulnya Supriyadi (On the disappearance and emergence of Supriyadi)* in: Wardaya, Baskara T. (ed.) *Mencari Supriyadi – Kesaksian Pembantu Utama Bung Karno*. Yogyakarta, 179-190.
- Adams, Cindy Heller (1967) *My Friend the Dictator*. Indianapolis.
- Ananta Pramodya Toer (1950) *Perburuan*.
- Ananta Pramodya Toer (2001) *Perawan Remaja dalam Cengkraman Militer*.
- Antara News, Almarhum Supriyadi masih tetap pahlawan nasional, 07.10.1992.
- Arsip Nasional Republik Indonesia (1988), *Di bawah pendudukan Jepang: Kenangan empat puluh dua orang yang mengalaminya*. Jakarta.
- Assman, Jan (1997) *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich.

- Assmann, Aleida (2006) *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Munich.
- Assmann, Aleida, *Soziales und kollektives Gedächtnis*. [www.bpb.de/files/0FW1JZ.pdf](http://www.bpb.de/files/0FW1JZ.pdf) (17.04.2008).
- Goto, Ken'ichi (2003) *Multilayered Postcolonial Historical Space: Indonesia, the Netherlands, Japan and East Timor*. [http://dspace.wul.waseda.ac.jp/dspace/bitstream/2065/786/1/20030709\\_gotou\\_eng.pdf](http://dspace.wul.waseda.ac.jp/dspace/bitstream/2065/786/1/20030709_gotou_eng.pdf) (05.04.2007).
- Halbwachs, Maurice ([1939] 1950) *La mémoire collective*. Paris.
- Hendri F. Isnaeni and Apid (2008) *Romusa – Sejarah yang terlupakan*. Yogyakarta.
- Horton, William B. (2004) *Sexual Exploitation and Resistance: Indonesian Language Representations Since the Early 1990s of the Japanese Occupation History*. [http://www.sinica.edu.tw/~capas/publication/newsletter/N28/28\\_01\\_03.pdf](http://www.sinica.edu.tw/~capas/publication/newsletter/N28/28_01_03.pdf) (18.03.2007).
- Kadarwati (1982) *Wanita dengan Lima Nama*.
- LIPI (1974) *Masalah film 'romusha' di pers ibu kota*. Jakarta.
- Mark, Ethan (1999) Suharto's New Order Remembers Japan's New Order – Oral Accounts from Indonesia. In: Raben, Remco (ed.) *Representing the Japanese Occupation of Indonesia – Personal Testimonies and Public Images in Indonesia, Japan, and the Netherlands*. Zwolle, 72-84.
- McGregor, Kate (2001) A soldier's historian. In: *Indonesia Inside*, July.
- McGregor, Kate (2005) Nugroho Notosusanto: The Legacy of a Historian in the Service of an Authoritarian Regime. In: Zurbuchen, Mary (ed.) *Beginning to Remember: The Past in the Indonesian Present*. Singapore.
- Media Indonesia, Tentara Jepang juga rekrut perempuan Indonesia untuk dijadikan penghibur, 10.07.1992.
- Meta Sekar Puji Astuti (2008) *Apakah mereka mata-mata? – Orang Jepang di Indonesia (1868-1942)*. Yogyakarta.
- N.Hidayat (2007) *Di bawah kibaran bendera matahari terbit – Ikhtisar sejarah pendudukan Jepang di Indonesia 1942-45*. Jakarta.
- Pelita, Wanita korban seksual tentara Jepang: 'Saya tinju, kalau dia ada sekarang', 20.04.1993.
- Raben, Remco (2005) Borneo constituencies: Japanese rule and its legitimation. In: International Institute for Asian Studies (ed.) *Special issue: The Asia-Pacific war: history and memory – a sixty-year retrospective on a conflict that changed the world*. IIAS Newsletter No.38, Leiden.
- Raben, Remco et al. (ed.) (2000) *Representing the Japanese occupation of Indonesia: Personal testimonies and public images in Indonesia, Japan and the Netherlands*, Zwolle.
- Stoler, Ann Laura and Karen Strassler (2000) Casting for the Colonial: Memory Work in 'New Order' Java. In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 42, No. 1, 4-48.
- Sukarno (1965) *An autobiography, as told to Cindy Adams*. New York.
- Sukarno (1952) The Crisis of Authority. In: Feith, H. and L. Castles (eds) (1970) *Indonesian political thinking – 1945-1965*. Ithaca, 74-78.
- Taufik Abdullah (ed.) (1988) *Pemberontakan Indonesia di masa pendudukan Jepang*. Jakarta.
- Tempo, Kisah Kadarwati yang sebenarnya, 25.07.1992.
- The Jakarta Post, Japanese army directly recruited comfort women, 03.07.1992.
- Wardaya, Baskara T. (2008), *Mencari Supriyadi – Kesaksian Pembantu Utama Bung Karno (On the search of Supriyadi – accounts of a prominent ally of Sukarno)*. Yogyakarta.

## 5 Euro-asiatische Kindheit im Batavia der VOC

Nicola Borchart

Im Jahre 1665, zur Blütezeit der niederländischen Ostindienkompanie (VOC), porträtierte der Maler Jacob J. Coeman die Kaufmannsfamilie Cnoll in Batavia.<sup>1</sup> Das Gemälde zeigt im rechten Vordergrund den Oberkaufmann der VOC Pieter Cnoll mit seiner eurasischen Frau Cornelia van Nijenroode zu seiner Linken. Zwei ihrer gemeinsamen Töchter, Catharina und Hester, sind auf der linken Bildhälfte neben ihrem Vater abgebildet. Im rechten Bildhintergrund befinden sich zwei Sklaven. Dieses Porträt bringt wie kein anderes die unterschiedlichen Kulturen im Batavia der VOC zusammen. Die Mitglieder der Kernfamilie tragen alle europäische Kleidung. Der Vater der Familie ist durch seine Gesichtszüge und -farbe klar als Europäer zu erkennen. Seine Frau und seine Kinder haben asiatische Gesichtszüge, sind durch ihre helle Hautfarbe und europäische Kleidung deutlich von den zwei Sklaven im rechten Hintergrund zu unterscheiden.

Es lassen sich verschiedene europäische und asiatische Statussymbole in dem Gemälde finden. Der Vater der Familie trägt eine goldene Schärpe und einen Gehstock, seine Frau und Kinder Perlen-schmuck. Cornelia und ihre älteste Tochter Catharina halten beide je einen Fächer in der Hand. Hester hält die Beteldose der Familie auf dem Schoß – für die javanische Kultur ein wichtiges Statussymbol<sup>2</sup> – und hält ein Taschentuch in der rechten Hand, auf Java ein Symbol für die weibliche Kultiviertheit.<sup>3</sup> Auffällig ist, dass die asiatischen Elemente den Frauen zugeschrieben werden. Der Vater repräsentiert hier die europäische Kultur, seine Frau und die Kinder die europäisch-asiatische Mischkultur, die Sklaven die fremde asiatische Kultur. Ihre Zusammenstellung auf einem Gemälde macht sie zu einer euro-asiatischen Familie oder zu einer Familie der *Indische Culture*<sup>4</sup>, wie die amerikanische Asienwissen-schaftlerin Pauline D. Milone sie bezeichnet.

Milone definiert *Indische Culture* als “mixture of Indonesian, European and to a lesser extent, Chinese cultural elements“<sup>5</sup>. Das Wort *Indisch* wird auch in der niederländischen Literatur vornehmlich für diese hybride Kultur verwendet.<sup>6</sup> Da dieser Begriff jedoch aus einem kolonialen Kontext hervorgegan-gen ist und hier eine Zeit vor der eigentlichen niederländischen Kolonialzeit in den Malaiischen Archipel beschrieben werden soll, soll hier die Mischkultur als euro-asiatisch bezeichnet werden.

Die asiatischen Bewohner Batavias waren von unterschiedlicher lokaler Herkunft. Cornelia von Nijen-roode, die Mutter auf dem eingangs beschriebenen Porträt, war die Tochter einer Japanerin und eines Europäers. Es lebten viele chinesische sowie auch indische und arabische Händler in der Stadt, ebenso Sklaven aus Südindien und von der Malabarküste. Ab der Mitte der 1660er Jahre kamen die meisten Sklaven der VOC aus dem Malaiischen Archipel. Selbst die VOC bezeichnete diese jedoch nicht als

---

<sup>1</sup> Coeman [1665] Cnoll

Dieses Bild ist in der wissenschaftlichen Literatur zur Geschichte der VOC mehrfach besprochen worden. U.a. in: Blussé (2000) *Rosenkrieg*, 29-35; Gelman Taylor (2006) *Meditations*, 23–41; Loos-Haaxman, (1968) *Verlaat Rapport*, 11.

<sup>2</sup> Vgl. u.a.: Blussé (2000) *Rosenkrieg*, 34; Gelman Taylor (2006) *Meditations*, 28; Reid (1988) *Southeast Asia I*, 44.

<sup>3</sup> Vgl.: Gelman Taylor (2006) *Meditations*, 38.

<sup>4</sup> Milone (1966-1967) *Indische Culture*, 407-426.

<sup>5</sup> Ebd., 408.

<sup>6</sup> Vgl. u.a.: Bosma (2003) *Indische wereld*; Bosma (2006) *geschiedenis*.

Malaien, sondern als Makassaren, Balinesen und ähnliches. Aufgrund dieser Vielfalt wurde hier der Begriff *asiatisch* gewählt.<sup>7</sup>

Ebenso kann im 17. und 18. Jahrhundert nicht von einer europäischen Einheitskultur ausgegangen werden. Äußerlich erschien Batavia als niederländische Stadt. Die Administration und die Kirche waren ähnlich denen in den Niederlanden organisiert. Die europäischen Bewohner aber kamen aus verschiedenen Gegenden Mittel- und Nordeuropas. Besonders in den unteren Rängen der VOC arbeiteten viele Deutsche und Skandinavier. Zudem hatte auch die portugiesische Kultur Einfluss auf die Kultur Batavias. Viele der Frauen und Sklaven stammten von ehemaligen portugiesischen Handelsniederlassungen. So wurde in Batavia überwiegend Portugiesisch gesprochen. Da hier verschiedene europäische Kulturen in die euro-asiatische Kultur Batavias einwirkten, ist der Oberbegriff europäisch gewählt worden.<sup>8</sup>

Vor dem Hintergrund dieser hybriden Kultur soll nun die Kindheit derjenigen beschrieben werden, die in Batavia in einer euro-asiatischen Familie aufwuchsen. Das waren Kinder wie Catharina und Hester Cnoll, die sowohl europäische als auch asiatische Wurzeln hatten. Aber auch Kinder aus rein europäischen Verbindungen, wie die Söhne des dreizehnten Generalgouverneurs der VOC, Rijklof van Goens (1678-1681) und seiner niederländischen Frau Jacobina Roosegard, wuchsen in einer euro-asiatischen Mischkultur auf. Ein Porträt dieser Familie zeigt Rijklof van Goens im Bildzentrum umgeben von seiner Frau und seinen beiden Söhnen<sup>9</sup>. Links hinter dem jüngeren Sohn Volkert und der Mutter Jacobina befindet sich ein dunkelhäutiger, asiatisch aussehender Mann. Ebenso wie auf dem Porträt der Familie Cnoll wird es sich bei ihm um einen Sklaven handeln. Die Familie van Goens ist vor einem europäischen Gebäude und einer europäischen Landschaft porträtiert. Die Familie trägt ausschließlich europäische Kleidung und Schmuck. Durch den Sklaven wird aber auch hier ein asiatisches Element hinzugefügt. Bei dem Porträt handelt es sich somit um kein rein europäisches Familienporträt, obwohl es sich um einen in den Niederlanden angefertigten Stich handelt.

Milone schreibt, dass sich auch die wenigen europäischen Frauen in Batavia in die *Indische Culture* einfügten.<sup>10</sup> Reiseberichte und normative Quellen aus der Zeit der VOC zeigen, dass die Kinder von asiatischen Ammen erzogen wurden und sie asiatische Sprachen lernten.<sup>11</sup> Die euro-asiatische Kindheit ist demnach nicht primär durch ethnische Herkunft bestimmt, sondern durch kulturelle Einflüsse.

Der Begriff der Kindheit soll hier die Phase der Jugend miteinschließen. Die Kindheit endet demnach erst vollkommen, wenn ein Mensch alle Rechte hat und/oder eine eigene Familie gegründet hat. Diese grobe Definition von Kindheit ist durch die Quellen begründet. Das Wort „*jeught*“, also die Jugend, taucht des Öfteren in den Quellen auf. Es wird hier jedoch nicht als Begriff für einen Lebensabschnitt verwendet, sondern als Sammelbegriff für die Jugendlichen. Das Wort „*kinderen*“ findet sich in denselben Quellen für die gleiche Personengruppe.<sup>12</sup> Der Begriff der Kindheit oder *kintsheyd* taucht in den hier untersuchten Quellen zu Batavia nicht auf.

Es wird gezeigt werden, dass es trotzdem eine Unterscheidung zwischen Kindern und Erwachsenen gab und damit auch eine Phase vor der offiziellen Mündigkeit und nach dem Säuglingsdasein. Die Phase, die hier als Kindheit betrachtet wird, soll damit die Altersgruppen von ungefähr zwei bis maxi-

<sup>7</sup> Zur Zusammensetzung der batavischen Bevölkerung vgl. u.a. Niemijer (2005) *Batavia*, 400; Bosma (2003) *Indische Wereld*, 56.

<sup>8</sup> Vgl. u.a.: Andaya (1994) *Interaction*, 370; Bosma (2003) *Indische Wereld*, 34; Gaastra (2003) *Dutch East India Company*, 81f.; Gelder (2004) *Abenteurer*, 14; Haan (1922) *Oud Batavia I*, 525-527; Lucassen (2004) *Multinational*, 17f.; Nagel (2007): *Abenteurer*, 113f.; Niemijer (2005) *Batavia*, 41f..

<sup>9</sup> Rijklof van Goens en zijn gezin.

<sup>10</sup> Milone (1966-1967) *Indische Culture*, 409; ähnliches in: Andaya (1994) *Interaction*, 370.

<sup>11</sup> Vgl. u.a. in: Dam (1927/1701-1703) *Beschryvinge*, 564; Graaf [1703]: *Spiegel*, 14.

<sup>12</sup> Vgl. u.a.: 1684. 4 April. *School-reglement*. In: *Plakaatboek III*, 125-130.



mal 25 Jahre einschließen. Im Zentrum dieser Untersuchung wird die Zeit zwischen dem fünften Lebensjahr und der zweiten Hälfte des zweiten Lebensjahrzehnts stehen. Dies war die Zeit, in der das Kind im Hause der euro-asiatischen Familie oder in einer niederländisch orientierten Erziehungsinstitution aufwuchs.

Bei der Untersuchung einer solchen Kindheit zwischen den europäischen und asiatischen Kulturräumen sind die europäischen Elemente zunächst augenfälliger, da diese sich im öffentlichen Raum abspielten. Die juristische und politische Struktur Batavias war an die der niederländischen Städte angelehnt. Die juristische Definition eines Kindes, seine Rechte und öffentliche Versorgung waren der in den Niederlanden sehr ähnlich. Die Schule und das Waisenhaus wurden von der Diakonie beaufsichtigt, die wiederum zur Niederländischen Reformierten Kirche gehörte. Dieser Teil der euro-asiatischen Kindheit lässt sich durch normative Quellen wie Gesetzbücher, Schulsatzungen und Ähnliches beschreiben.

Die asiatischen Elemente sind schwerer in solchen Quellen auszumachen. Reiseberichte geben Hinweise auf die asiatische Lebensweise der euro-asiatischen Familien, liefern aber kein eindeutiges Bild. Zudem gibt es nur wenige Untersuchungen zur Geschichte der Kindheit außerhalb Europas. Aufgrund dieser Problematik wird im Folgenden der europäische Aspekt der euro-asiatischen Kindheit eingehender untersucht werden.

## **Vergleich der Kindheit in der Niederländischen Republik und im frühmodernen Südostasien**

Anders als in den Niederlanden herrschte in Batavia von offizieller Seite keine religiöse Toleranz gegenüber anderen Christen. Es ist also von einer niederländisch-calvinistischen Prägung der „Kinder der Kompanie“ auszugehen. Die asiatischen Prägungen genau zu benennen ist schwieriger. Um sich dem Thema der Kindheit im frühmodernen Südostasien anzunähern, sollen hier zunächst die Ausführungen von Anthony Reid in seiner sozial- und kulturgeschichtlichen Studie über die Kultur Südostasiens vom 15. bis 17. Jahrhunderts zu Hilfe genommen werden<sup>13</sup>. Zudem sollen Kindheitsvorstellungen der großen Religionen in Südostasien zur Zeit der VOC, des Hindu-Buddhismus und des Islams, beachtet werden<sup>14</sup>.

Eine euro-asiatische Kindheit war also von ganz unterschiedlichen kulturellen Einflüssen und Vorstellungen von Kindheit beeinflusst. Bestimmte Themen tauchen in allen Kulturen auf, die die euro-asiatische Kindheit prägten: Die Unterscheidung zwischen Erwachsenen und Kindern, die eigentliche Dauer der Kindheit, die durch religiöse, gesellschaftliche und formale Institutionen und Vorstellungen beeinflusst ist, das Kind in der Familie, außerfamiliäre Erziehungsinstitutionen und die geschlechtsspezifische Rolle und soziale Herkunft des Kindes. Nach diesen Kategorien soll nun ein kurzer Vergleich gezogen werden.

---

<sup>13</sup> Reid (1988) Southeast Asia I.

<sup>14</sup> Der Buddhismus und Hinduismus waren verbreitet. Der Islam hatte sich seit dem 13. Jahrhundert über die Hafen- und Handelsstädte der Region ausgedehnt. Auf Java selbst waren die Hafenstädte und die Fürstenhöfe islamisch geprägt. Es fanden sich indes noch Elemente der hindu-buddhistischen Traditionen aus der Zeit davor. Auf dem Lande hielten sich animistische Glaubensvorstellungen bis in die heutige Zeit. All diese Religionen waren sehr synkretistisch. Vgl. u.a.: Schumann (1983) *Ausprägungen*, 16.

## ***Unterschiede zwischen Kindern und Erwachsenen***

Der Historiker Peter Stearns konstatiert, dass es zu allen Zeiten in allen Gesellschaften eine Unterscheidung zwischen Kindern und Erwachsenen gegeben habe.<sup>15</sup> In der niederländischen wie auch in den südostasiatischen Gesellschaften der frühen Neuzeit gab es eine solche Unterscheidung. Die niederländischen Maler der Goldenen Ära porträtierten Kinder anders als Erwachsene; südostasiatische Kinder waren durch fehlenden Schmuck, ihren Haarschnitt und Kleidung von den Erwachsenen zu unterscheiden.<sup>16</sup> In den Weltreligionen des malaiischen Archipels gab und gibt es andere Rituale für Kinder als für Erwachsene. Es wird demnach in den hier bedeutenden Kulturen zwischen Kindern und Erwachsenen unterschieden. Somit trifft hier Stearns These zu.

## ***Die Dauer der Kindheit***

Die Dauer und die Phasen der Kindheit unterscheiden sich in all diesen Kulturen. Während in der Niederländischen Republik die Phasen der Kindheit durch außerhäusliche Erziehungsinstitutionen wie die Schule bestimmt waren, sind diese bis heute in den östlichen Religionen durch bestimmte Übergangsriten getrennt. Art und Anzahl der Riten sowie die Phasen der Schulzeit sind zudem abhängig vom Geschlecht des Kindes.

Außer für Mädchen im Hinduismus endet die Kindheit in allen hier betrachteten Gesellschaften und Religionen nach der Pubertät. In all den hier betrachteten Gesellschaften gibt es keinen klaren Zeitpunkt für das Ende der Kindheit.

## ***Das Kind in der Familie***

Der kleinste gesellschaftliche Rahmen, in dem das Kind seine Rolle findet, ist die Familie. Diese Rolle ist abhängig von der Größe des Haushalts und von der Beziehung zu den Eltern und weiteren Mitgliedern des Haushalts.

## ***Die Größe der Familien***

Die Anzahl der Kinder pro Familie ist in den Ausführungen über die Kindheiten in den verschiedenen Religionen nicht erwähnt. Im Vergleich zu den europäischen Gesellschaften, schreibt Anthony Reid, seien in Südostasien weniger Kinder geboren worden. Gleichzeitig stellt er eine niedrigere Kindsterblichkeit fest. Eine genaue Zahl der Kinder pro Familie nennt aber auch er nicht. Die von Roberts untersuchten Familien der niederländischen Elite hatten ein bis elf Kinder, von denen aber nicht alle das Erwachsenenalter erreichten. Es ist davon auszugehen, dass die meisten Kinder in den hier betrachteten Kulturen dennoch nicht als Einzelkinder aufwuchsen.<sup>17</sup>

Welche Personen außer den Eltern und den Kindern noch im gemeinsamen Haushalt wohnten und damit Einfluss auf die Erziehung der Kinder hatten, ist ebenfalls nur schwer zu ersehen. Niederländische Bürgerfamilien hatten Bedienstete. Inwiefern diese im Haushalt lebten oder die Kinder mit

<sup>15</sup> Stearns (2006) *Childhood*, 3.

<sup>16</sup> Reid (1988) *Southeast Asia I*, 75, 81, 86.

<sup>17</sup> Vgl.: Blussé (2000) *Rosenkrieg*, 50; Reid (1988) *Southeast Asia I*, 15-17, 160-62; Roberts (1998) *Keyhole*, 50-63.

erzogen, lässt sich nicht verallgemeinernd feststellen. Es gab Ammen, aber noch keine Gouvernanten.<sup>18</sup> Im Koran und in den Hadithen sind ebenfalls Ammen erwähnt.<sup>19</sup>

Die postnuptiale Residenz ist in hinduistischen Gesellschaften virilokal. So kann besonders die Mutter des Vaters, so fern sie noch lebt, die Kinder mit erziehen. In den traditionellen Gesellschaften in Südostasien war die postnuptiale Residenz nach Reid meist uxoriilokal.<sup>20</sup> Hier ist also von einem Einfluss der Muttereltern auf die Erziehung der Kinder auszugehen.

Eine genaue Größe der Haushalte lässt sich hier also nur schwer abschätzen. Es ist jedoch davon auszugehen, dass in allen hier betrachteten Kulturen mehr Personen in einem Haushalt die Erziehung der Kinder beeinflussten als nur die Eltern.

### *Eltern-Kind-Beziehungen*

In der wissenschaftlichen Literatur werden für alle hier betrachteten Gesellschaften und Religionen affektive Eltern-Kind-Beziehungen geschildert. Die Mutter-Kind-Beziehung wird meist als enger beschrieben als die Vater-Kind-Beziehung. In allen hier auftretenden Religionen wird von den Kindern erwartet, dass sie ihre Eltern respektieren. Es kann also von affektiven Eltern-Kind-Beziehungen als Norm ausgegangen werden. Diese ist durch die Liebe der Eltern zu den Kindern und durch den Respekt der Kinder zu den Eltern gekennzeichnet.

## **Außerfamiliäre Erziehungsinstitutionen**

### *Waisenfürsorge*

Eine institutionalisierte Fürsorge für Kinder ohne Familie scheint es im 17. und 18. Jahrhundert nur in der Niederländischen Republik und, wie sich später zeigen wird, im Batavia der VOC gegeben zu haben. In der Literatur sind für den Islam und den Buddhismus Adoptions- und Pflegebeziehungen von Eltern und Kindern erwähnt.<sup>21</sup> Es nahmen sich somit auch andere Kulturen elternloser Kinder an, allerdings anders als in den Niederlanden nur auf familiärer und nicht auf institutioneller Ebene.

### *Schulen*

In allen hier betrachteten Kulturen findet sich ein religiös orientiertes Schulsystem für Jungen, im Calvinismus, Buddhismus und Islam in einem gewissen Maße auch für Mädchen. Anthony Reid erwähnt keine Schulen vor der Ankunft des Islams und des Christentums in Südostasien.<sup>22</sup> Es ist nicht ganz klar, ob es in der von Reid beschriebenen Zeit tatsächlich keine Schulen für Kinder gab oder ob er sie nur nicht erwähnt. Die von Watson Andaya erwähnten buddhistischen Klöster<sup>23</sup> könnten ein Hinweis darauf sein, dass es in Südostasien ein religiöses Schulungssystem gab. Die Verbreitung von schulischen Institutionen scheint also unmittelbar mit der Verbreitung der Weltreligionen zusammenzuhängen. Allerdings erscheinen die asiatischen Schulsysteme weniger institutionalisiert als

<sup>18</sup> Vgl. u.a.: Roberts (1998) Keyhole, 78-87;

<sup>19</sup> Vgl. u.a.: Koran, Sure 4, 26, <http://quran.al-islam.com/Targama/DispTargam.asp?nType=1&nSeg=0&l=ger&nSora=4&nAya=24&t=ger>. (29.10.2007); Hadith `A`ischa, Allahs Wohlgefallen auf ihr, <http://hadith.al-islam.com/Bayan/Display.asp?Lang=ger&ID=818>. (29.10.2007).

<sup>20</sup> Reid (1988) Southeast Asia I, 147.

<sup>21</sup> Vgl. u.a.: Glander (2001) Oriental Child, 35; Watson Andaya (2002) Universal, 23.

Es finden sich in der 4. Sure des Korans vielfältige Vorschriften, die die Rechtsstellung und praktische Hilfe für Waisen betreffen.

<sup>22</sup> Vgl.: Reid (1988) Southeast Asia I.

<sup>23</sup> Watson Andaya (2002) Universal, 5.

die in den Niederlanden. Außerdem werden sich die Unterrichtsmaterialien und Methoden stark unterschieden haben.

## **Die Bedeutung der sozialen Kategorien Geschlecht und Klasse für die Kindheit**

### *Die Bedeutung des Geschlechtes*

Neben der Unterscheidung zwischen Kindern und Erwachsenen ist in allen hier betrachteten Kulturen eine weitere Differenzierung nach dem Geschlecht zu finden. Diese Differenzierung ist unterschiedlich stark ausgebildet, aber immer vorhanden. Die primäre Sorge um die Kinder obliegt hier – durch das Stillen biologisch determiniert – der Frau. Im Hinduismus, im Calvinismus und Islam wird das Mädchen vor allem für seine spätere Rolle als Mutter und Ehefrau erzogen. In Südostasien habe die Frau vor dem Eintreffen des Islams und des Christentums eine starke gesellschaftliche Position gehabt, schreibt Reid.<sup>24</sup> Ihr Aufgabenfeld habe neben den Kindern und dem Haushalt auch die Wirtschaft beinhaltet.

Auch in den Niederlanden galten die Frauen im Vergleich zu anderen europäischen Ländern als relativ selbstständig.<sup>25</sup> Dennoch galt der Mann als Ernährer der Familie. Es ist davon auszugehen, dass der Vater in allen hier betrachteten Kulturen an der Erziehung der Kinder teilnahm. Meist geschah dies aber erst zu einem späteren Zeitpunkt der kindlichen Entwicklung. Sogar im Hinduismus wurden und werden die Söhne nach dem Upanayana-Ritual<sup>26</sup> von ihren Vätern erzogen. Kinder werden in keiner der hier betrachteten Kulturen nur von Frauen erzogen.

Die Art der Erziehung ist durch das Geschlecht des Kindes bedingt. Ob und wie lange das Kind schulische Bildung erhält, hängt von der ihm später zugeordneten gesellschaftlichen Rolle ab. So gingen Mädchen in all diesen Kulturen weniger und seltener zur Schule als Jungen und lernten im Hause der Mutter für ihr späteres Leben.

### **Die Bedeutung der sozialen Klasse**

Das Ende der Kindheit in den Niederlanden hing eng mit der schulischen Bildung und dem Weg in die Ausbildung zusammen. Kinder aus niedrigeren Gesellschaftsschichten konnten nur die Grundschulen besuchen.<sup>27</sup> Im Hinduismus hing das Alter des Jungen während des Upanayana-Rituals von der Kastenzugehörigkeit ab. Zudem gab und gibt es kastenspezifische Rituale für den Abschluss der Berufsausbildung.

Für die anderen Kulturen ist eine solche Unterscheidung nicht beschrieben. Es ist aber davon auszugehen, dass Kindheit sich auch hier in den unterschiedlichen Gesellschaftsschichten anders darstellt. Ferner ist zu vermuten, dass Aspekte wie der Kontakt zu den Eltern oder der Eintritt in die Arbeitswelt von der sozialen Stellung der Familie des Kindes abhingen.

---

<sup>24</sup> Reid (1988) Southeast Asia I, 163-171; auch für das Folgende.

<sup>25</sup> Vgl. u.a.: Israel (1995) Dutch Republic, 677f.

<sup>26</sup> Im Upanayana Ritual werden hinduistische Jungen in ihre Kaste eingeführt.

<sup>27</sup> Jonathan Israel gibt an, dass Kinder aus bäuerlichen Schichten auch diese Schulen früher verließen, um ihren Eltern zu helfen. Israel (1995) Dutch Republic, 688f.

## Formale Voraussetzungen für eine euro-asiatische Kindheit in Batavia

### *Unterschiede zwischen Kindern und Erwachsenen*

Kehren wir wieder zurück zu unseren eingangs betrachteten Porträts der Familien Cnoll und van Goens, so stellen wir fest, dass zunächst kein großer Unterschied zwischen den Erwachsenen und den Kindern in der Darstellung sichtbar ist. Hester und Catharina Cnoll tragen ähnliche Kleidung wie ihre Mutter und sind ebenso wie sie mit Perlen geschmückt. Zudem kopiert jedes der Mädchen eine der Gesten der Mutter. Die Söhne des späteren Generalgouverneurs Rijklof van Goens – Rijklof van Goens Jr. und Volckert van Goens – tragen ebenfalls ähnliche Kleidung wie ihr Vater. Durch ihre Größe und ihre Gesichter sind jedoch alle als Kinder zu erkennen.

Eines der seltenen Bilder, die Kinder im Stadtleben von Batavia zeigen, ist in Joan Nieuhoofs Reisebericht zu finden.<sup>28</sup> Der Stich zeigt das Waisenhaus von Batavia und davor viele Kinder unterschiedlicher Hautfarben und einige Erwachsene. Im zentralen Vordergrund finden sich zwei europäisch gekleidete Männer, die sich einer Gruppe von drei Kindern und einer Sklavin zuwenden. Einer der Männer hat den Zeigefinger erhoben. Eine ähnliche Geste findet sich auch bei einem Mann mit Turban und dunkler Hautfarbe auf der linken Bildhälfte. Er scheint zwei Kindern bei einem Federball ähnlichem Spiel Anweisungen zu geben. Auf der rechten Bildhälfte findet sich eine Gruppe von europäisch gekleideten Frauen heller Hautfarbe und eine Sklavin. Die Bürgerfrauen wenden sich zwei anderen Kindern zu, einem Jungen und einem Mädchen. Eine der Frauen – sie trägt eine Schärpe – gibt dem Jungen Almosen. Die Erwachsenen treten hier also als Erzieher, Lehrer, Gönner sowie als Sklaven in Erscheinung. Der Unterschied zwischen Kindern und Erwachsenen ist hier also nicht nur in der Größe erkennbar, sondern auch in den Rollen, in denen die Erwachsenen dargestellt werden. Eine Hierarchie zwischen den Kindern und den Erwachsenen wird deutlich.

In den normativen Quellen zeigt sich ebenfalls die Unterscheidung von Erwachsenen und Kindern. 1619 erhielten die Kinder im Fort von Jayakarta freie Nahrungsrationen.<sup>29</sup> Aus mehreren Erlässen der VOC wird deutlich, dass Kinder bis zu einem gewissen Alter für die Überfahrt in die Niederländische Republik nicht zahlen mussten.<sup>30</sup> Für Kinder gelten hier also andere Regeln als für Erwachsene.

Aus der Ordnung für Begräbnisse des Jahres 1684 geht hervor, dass die Begräbnisse von Kindern – im Gegensatz zu denen von Erwachsenen – zu jeder Tages- und Nachtzeit stattfinden durften.<sup>31</sup> Hier zeigt sich nicht nur ein Unterschied zwischen Erwachsenen und Kindern, sondern auch eine verschiedene Wertigkeit. Mit dem Tod eines Kindes wurde anders umgegangen als mit dem Tod von Erwachsenen.

Es lässt sich also sowohl rechtlich als auch kulturell eine Unterscheidung von Erwachsenen und Kindern nachweisen.

### *Die Dauer der Kindheit*

Die christliche Kindheit beginnt mit der Taufe. Die Kinder in Batavia wurden dann getauft, wenn sichergestellt war, dass sie eine christliche Erziehung erhalten würden. Dies geschah, wenn ihre Eltern beide Christen waren, sie von einem christlichen Ehepaar adoptiert oder in Pflege genommen wurden

---

<sup>28</sup> *The Hospitall for Children of Batavia*

<sup>29</sup> Vgl.: 1619. 6 Julij. *Regelment op de rantsoenen voor de "swarten, Chinesen, haere vrouwen ende kinderen, die al rede in grote menichte in 't fort Jaccarta syn, voor de soldaten, ambachtslieden ende jongens."*. In: Plakaatboek I, 599.

<sup>30</sup> Vgl. u.a.: 1648. 29 September. *Bepaling van kostgeld en vracht voor repatriërende vrijlieden, - het laatste ook voor hunne goederen..* In: Plakaatboek II, 128; *Realia II*, 114.

<sup>31</sup> Vgl.: 1684. 26 Mei/6 Junij. *Bepaling nopens den tijd, voor begrafenissen toegestaan*, in Plakaatboek III, S. 133.

oder sie im Waisenhaus der Diakonie aufwuchsen. Nach religiösen Kriterien endete die Kindheit für die hier betrachteten Kinder mit dem Ende der religiösen Erziehung. In den Schulen und im Waisenhaus wurden die Jungen bis zum zwölften oder sechzehnten Lebensjahr religiös erzogen und die Mädchen bis sie zehn bis zwölf Jahre alt waren.<sup>32</sup>

Ein außerreligiöser Beginn der Kindheit ist in den wissenschaftlichen Darstellungen nicht geschildert. Es sind verschiedene Schritte in das selbstständige Leben eines Erwachsenen beschrieben. Waisenjungen seien mit spätestens achtzehn Jahren an Kostväter gegeben worden, die ihnen ein Handwerk beigebracht hätten. Die Mädchen verrichteten Näharbeiten, bis sie verheiratet waren. Mädchen in Batavia heirateten sehr jung, meist seien sie schon in sehr früher Jugend einem Mann versprochen gewesen. Rijklof van Goens, der mit elf Jahren in Batavia Vollwaise wurde, begann mit dreizehn als Knecht für den Gouverneur der Koromandelküste zu arbeiten. Mit 21 heiratete er und tat damit nach Hugo S'Jacob „*de stap naar een verantwoordelijkheid van volwassenen*“.<sup>33</sup>

In den normativen Quellen ist der Beginn der Kindheit ebenfalls nicht explizit vermerkt. Das Ende der Kindheit ist jedoch mit einigen Abstufungen angegeben. In den Konditionen zur Auswanderung von elternlosen Mädchen aus dem Jahre 1621 ist zu lesen, dass diese, wenn sie noch nicht verheiratet und unter zwanzig Jahre seien, einem Vormund [„*vooght*“] unterstehen müssten.<sup>34</sup> Die Satzungen für das Kollegium der Waisenmeister von 1625 geben an, dass Kinder vor ihrem 21. Geburtstag „*onmondich ende niet bequaem haer eygen voocht te wesen*“.<sup>35</sup> Die Statuten von Batavia aus dem Jahre 1642 setzen hierfür den 25. Geburtstag fest.<sup>36</sup> So verschob sich die offizielle Volljährigkeit nochmal um vier Jahre.

Neben der Mündigkeit ist auch die Unterhaltungspflicht der Eltern in den normativen Quellen vermerkt. Eltern müssten ihre Söhne mit Kleidung und Nahrung versorgen, bis sie achtzehn Jahre alt seien und ihre Töchter bis zum vollendeten fünfzehnten Lebensjahr.<sup>37</sup> Im Armenhaus der Diakonie wurde Kindern beiderlei Geschlechts bis zum Alter von sechzehn Jahren Alimente gezahlt.<sup>38</sup>

In den Statuten von Batavia ist des Weiteren vermerkt, dass „*minder jaerige personen*“<sup>39</sup>, Jungen unter 21 und Mädchen unter achtzehn, nur mit Genehmigung ihrer Eltern oder Großeltern heiraten dürfen. Sowohl in diesen Statuten als auch in den Satzungen der Waisenkammer wird betont, dass Heirat und das Erreichen der Volljährigkeit nicht allein über die Mündigkeit eines Kindes entschieden. Die Waisenmeister müssten die Mündigkeit noch formell bestätigen.<sup>40</sup>

Das Ende der Kindheit erstreckte sich also nach den normativen Quellen zufolge über einen Zeitraum von gut zehn Jahren oder auch länger, wenn die Waisenmeister nicht von der Selbstständigkeit des Mündels überzeugt waren. Dies stimmt mit den Erkenntnissen aus den wissenschaftlichen Darstellungen überein. Zudem gab es einen Unterschied zwischen der Volljährigkeit eines Mannes und der einer

<sup>32</sup> Vgl. u.a.: Blussé (1986) *Company*, 170; Brugmans (1938) *Geschiedenis*, 22; Niemeijer (2005) *Batavia*, 269f.; Sirks (2001) *Souls*, 365f.

<sup>33</sup> In: S'Jacob (2002) *Goens*, 133; vgl. außerdem: Gelman Taylor (1986) *Vrouwen*, 22, 24; Niemeijer (2005) *Batavia*, 319.

<sup>34</sup> Bijlage I. *Conditiën ende voorwaerden, waarop eenige eerlycke personen met haare kinderen, mitsgaders eenige meyskens sonder haare ouders, in dienst van de Vereenighde Compagnie sullen mogen by alle Camerenaangenomen werden omme met haare woonstede te nemen in de stad Batavia, in T' rijk van Jacarta, gelegen in 't eylant van Java-mayor, om voorsch. stadt ende lant te peupleren.* In: *Beschryvinge III*, 363.

<sup>35</sup> 1625. 16 Junij/23 Augustus. *Instructie voor de Weeskamer.* In: *Plakaatboek I*, 179.

<sup>36</sup> 1642. 5/8 Julij. *Statuten van Batavia.* In: *Plakaatboek I*, 518.

<sup>37</sup> 1625. 16 Junij/23 Augustus. *Instructie voor de Weeskamer.* In: *Plakaatboek I*, 180f..

<sup>38</sup> Vgl.: 1686. 24 Mei. *Regelment voor het nieuwe armen-huis.* In: *Plakaatboek III*, 179.

<sup>39</sup> 1642. 5/8 Julij. *Statuten van Batavia.* In: *Plakaatboek I*, S. 539.

<sup>40</sup> Vgl.: 1625. 16 Junij/23 Augustus. *Instructie voor de Weeskamer.* In: *Plakaatboek I*, 179; 1642. 5/8 Julij. *Statuten van Batavia.* In: *Plakaatboek I*, 519.

Frau. Eine Frau durfte nie Vormund für ein Kind sein, sondern brauchte im Falle des Todes ihres Mannes oder Vaters selbst einen solchen.<sup>41</sup> Eine Frau war damit nie mündig.

## **Kindheit in der euro-asiatischen Familie**

Bereits in der Einleitung wurde geschildert, dass die kulturellen Einflüsse, die das Familienleben der Europäer in Batavia prägten, stark asiatisch beeinflusst waren. Dies wurde anhand des Porträts der Familie Cnoll von Jacob J. Coeman verdeutlicht. Die Mutter ist äußerlich als Asiatin zu erkennen und die Kinder halten die javanischen Symbole für Wohlstand und weibliche Kultiviertheit – die Beteldose und das Taschentuch. Es konnte des Weiteren festgestellt werden, dass auch Familien wie die der van Goens, in denen beide Elternteile in Europa geboren waren, asiatisch beeinflusst wurden. Außerdem ist in der Literatur und in Reiseberichten zu lesen, dass auch die Europäerinnen sich der asiatischen Lebensweise anpassten.<sup>42</sup>

## **Familienstruktur**

### *Euro-asiatische Patchwork-Familien*

Die Zusammensetzung der batavischen Bevölkerung variierte stark. Nichtoffizielle Lebensgemeinschaften waren weit häufiger als offizielle. In Batavia lebten viele Neuankömmlinge, die sich nicht in Asien dauerhaft niederlassen wollten. Für sie war eine konkubinatsähnliche Beziehung erstrebenswerter, da es nicht erlaubt war, asiatische Ehefrauen mit zurück in die Niederlande zu bringen.<sup>43</sup> Zudem war die Todesrate sehr hoch. Dies führte auch zu starken Fluktuationen innerhalb der vom Kirchenrat anerkannten Familien. Pieter Cnoll, der Vater auf dem eingangs betrachteten Gemälde, starb 1672. Cornelia van Nijenroode heiratete vier Jahre später einen Neuankömmling aus der Republik, den Justizrat Joan Bitter. Dieser brachte vier Kinder mit in die Ehe. Von Cornelia van Nijenroodes zehn Kindern war zu dieser Zeit noch mindestens ein Sohn am Leben.<sup>44</sup>

In der Literatur sind weitere Familien beschrieben, in denen uneheliche und eheliche Kinder gemeinsam in einem Haushalt aufwuchsen. So nennt Niemeijer den Fall der Familie van Meteren. Der legitime Sohn von Magdalena Smitsert und Abraham Emanuel van Meteren wuchs zusammen mit seinen illegitimen Halbgeschwistern auf, deren Mutter eine Sklavin des Hauses war. Eifersucht zwischen den Ehefrauen und den Konkubinen habe es häufig gegeben, schreibt Niemeijer weiter. Es sei allerdings auch vorgekommen, dass die Ehefrauen nach dem Tod ihres Mannes sich bedenkenlos dessen unehelicher Kinder annahmen, wie im Fall der Cornelia Theulings. Diese habe es als selbstverständlich erachtet, die zwei unehelichen Töchter ihres Mannes aufzuziehen. Niemeijer hält diese Akzeptanz jedoch für außergewöhnlich.<sup>45</sup>

Ob uneheliche Kinder in einer euro-asiatischen Familie aufwuchsen und christlich erzogen wurden oder nicht, hing vom Wohlwollen des Vaters ab. Die meisten unehelichen Kinder wurden von ihren Vätern nicht anerkannt. Somit wuchsen sie nicht in der euro-asiatischen Familie auf, sondern wurden Teil der asiatischen Bevölkerungsgruppe der Mutter.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Vgl.: 1625. 16 Junij/23 Augustus. Instructie voor de Weeskamer. In: Plakaatboek I, S. 182f.; 1642. 5/8 Julij. Statuten van Batavia. In: Plakaatboek I, 521.

<sup>42</sup> Vgl.: Milone (1966-1967) Indische Culture, 409; Andaya (1994) Interaction, 370.

<sup>43</sup> Vgl. u.a.: Bosma (2003) Indische Wereld, 39; Gelman Taylor (1983) World, 10.

<sup>44</sup> Vgl.: Blussé (2000) Rosenkrieg.

<sup>45</sup> Vgl.: Niemeijer (2000) Slavery, 179f..

<sup>46</sup> u.a. bei: Bosma (2006) Geschiedenis, 27; Bosma (2003) Indische Wereld, 52; Gelman Taylor (1983) World, 8.

Die Regelung der Versorgung der unehelichen Kinder erscheint in den normativen Quellen relativ spät. Erst im 18. Jahrhundert wurde der Wunsch formuliert, dass Kinder europäischer Väter auf Java christlich erzogen werden sollten.<sup>47</sup> Die unehelichen Kinder erscheinen also als religiöses Problem. Auch in einem Erlass aus dem Jahre 1716, der besagt, dass Väter unehelicher Kinder nicht repatriieren dürften, wird angeführt, dass getaufte Kinder in Semarang sonst „*in het Mahumetisdom [...] vervallen*“<sup>48</sup>.

1709 wurden 23 uneheliche Kinder von Müttern aus Nordjava im Waisenhaus der Diakonie von Batavia aufgenommen.<sup>49</sup> Uneheliche Kinder wurden im 18. Jahrhundert also auch der Diakonie zugewiesen, wenn sie nicht von ihren Vätern anerkannt worden waren. Die VOC wollte sie nicht finanziell unterstützen.<sup>50</sup>

Bereits im 17. Jahrhundert waren uneheliche Kinder ein Problem für die christliche Obrigkeit Batavias. Niemeijer schreibt, dass es tägliche Taufanfragen für solche Kinder gegeben habe. Nach Römischem Recht hätten Kinder die Religion der Mutter übernehmen müssen. In der Synode von Dordrecht sei beschlossen worden, dass „*heydenkinderen*“<sup>51</sup> erst mit zehn Jahren und nach einer Katechismusprüfung getauft werden dürften. 1653 habe der Kirchenrat von Batavia entschieden, dass uneheliche Kinder dann getauft werden dürften, wenn sie von einem christlichen Vater adoptiert worden waren. Es sollte also sichergestellt sein, dass sie in einer christlichen Familie aufwuchsen.<sup>52</sup>

In den Statuten von Batavia wurde festgeschrieben, dass Kinder von ihren Vätern wie Müttern anerkannt werden mussten. Niemand solle sich erneut vermählen können, bevor er nicht alle Kinder aus früheren Beziehungen anerkannt habe.<sup>53</sup>

Der Rechtshistoriker A.J.B. Sirks nennt zwei Wege, wie ein uneheliches Kind Teil der euro-asiatischen Familie werden konnte: die Legitimierung und die Adoption.<sup>54</sup>

Die Legitimierung von unehelichen Kindern sei nur in Ausnahmefällen möglich gewesen, z.B. wenn die Mutter verstorben sei und es so nicht mehr möglich gewesen sei, sie zu heiraten. Zudem sei eine Legitimierung nicht möglich gewesen, wenn der Vater zum Zeitpunkt der Geburt des Kindes mit einer anderen Frau verheiratet gewesen sei. Für die Jahre zwischen 1643 und 1770 seien nur sieben solcher Legitimierungen überliefert. Fünf davon trugen sich bis 1733 zu.<sup>55</sup> All diese Legitimierungen seien durch höher gestellte Bedienstete der VOC geschehen.<sup>56</sup>

In einem Erlass der Hohen Regierung<sup>57</sup> aus dem Jahre 1733 ist angeführt, dass die Väter für die Legitimierung unehelicher Kinder der VOC-Obrigkeit eine gewisse Summe zahlen mussten.<sup>58</sup> In den Realia der Resolutionen des Kastells von Batavia aus dem Jahre 1724 ist die Summe von 1.000 Reichstalern für die Legitimierung von drei unehelichen Kindern vermerkt.<sup>59</sup> Ein normaler Soldat erhielt ca. 50 Reichstaler im Monat, von denen er nur die Hälfte ausbezahlt bekam.<sup>60</sup> Er hätte also mehr als dreizehn der ausgezahlten Monatsgehälter für die Legitimierung eines Kindes zahlen müssen. Bei den hohen

<sup>47</sup> In den Realia des Kastells von Batavia ist dies für das Jahr 1708 erstmals vermerkt. Realia I, 466.

<sup>48</sup> 1716. 16 October. Bepaling, dat aan Compagnie's dienaren, die bij inlandische vrouwen onechte Kinderen hadden verwekt, geene verlossing naar Nederland zoude verlend.. In: Plakaatboek IV, 89.

<sup>49</sup> Vgl.: Bosma (2003) Indische Wereld, 52.

<sup>50</sup> Siehe auch: Realia II, 114; Realia III, 362.

<sup>51</sup> Niemeijer (2005) Batavia, 309.

<sup>52</sup> Vgl.: 21. Zelfstrijd en zorgplicht. In: Niemeijer (2005) Batavia, 307-315.

<sup>53</sup> Vgl.: 1642. 5/8 Julij. Statuten van Batavia. In: Plakaatboek I, 515f., 518.

<sup>54</sup> Sirks (2001) Souls.

<sup>55</sup> Vgl.: Realia II, 114.

<sup>56</sup> Vgl. für diesen Absatz: Sirks (2001) Souls, 366f.

<sup>57</sup> Die Hohe Regierung in Batavia bestand aus dem Generalgouverneur und den Indienräten.

<sup>58</sup> 1733. 23 Januarij. Legitimatie van een onwettig kind.. In: Plakaatboek IV, 333.

<sup>59</sup> Realia II, 114.

<sup>60</sup> „sergeanten“ verdienten 20f. Vgl.: Beschryvinge III, 244.



Lebenshaltungskosten in Batavia war es kaum möglich, viel zu sparen.<sup>61</sup> Ein Soldat hätte also sehr viele Jahre sparen müssen, um eine solche Summe aufbringen zu können. So lange blieben die meisten jedoch nicht in Batavia. Durch diese Situation waren der Bereitschaft zur Legitimation von unehelichen Kindern in den niederen Rängen der VOC deutliche Grenzen gesetzt.

Die Kosten für eine Adoption sind in den hier vorliegenden Quellen nicht vermerkt. Adoptionen von unehelichen Kindern fanden häufiger statt, was vermuten lässt, dass sie kostengünstiger waren. Nach Niemeijer wurden allein von 1683-1698 299 uneheliche Kinder von ihren Vätern adoptiert.<sup>62</sup> Für eine Adoption musste der Vater zudem nicht beweisen, dass er der leibliche Vater war<sup>63</sup>. So erscheint der Verwaltungsaufwand geringer.

Sowohl Niemeijer als auch Sirks geben als wichtigsten Grund für die Adoption eines unehelichen Kindes die so ermögliche Taufe an. Sirks schreibt weiter, dass Adoptionen nach Niederländisch-Römischem Recht nicht möglich gewesen seien und sie sich in Batavia auch nur auf von Geburt nicht-christliche und somit nicht-niederländische Kinder beschränkt hätten. Eine Adoption sei nur dann möglich gewesen, wenn auch die Ehefrauen zustimmten. Alleinstehende Männer durften aber auch adoptieren. Mit der Adoption sei das Kind zum direkten Erben der Adoptiveltern geworden. Das Erbe der biologischen Eltern habe ihm aber auch zugestanden.<sup>64</sup>

Ab 1649 war es den Europäern nicht gestattet, ihre eurasischen und asiatischen Familienmitglieder mit in die Niederländische Republik zu nehmen.<sup>65</sup> Dies führte dazu, dass die Väter allein zurückkehrten und die Frauen mit den legitimen wie illegitimen Kindern zurückblieben. Meist gingen diese dann in der asiatischen Bevölkerung Batavias auf.

Doch nicht nur Tod, Heimkehr oder Versetzung des Mannes bedingten eine Auflösung der euro-asiatischen Familie. Ebenso wie in der Niederländischen Republik gab es auch in Batavia die Möglichkeit, eine Scheidung oder eine Trennung von Tisch und Bett zu erwirken.<sup>66</sup> In den Realia zu den Registern der Resolutionen des Kastells in Batavia wird ein „*steek-kind*“<sup>67</sup> erwähnt, dessen Mutter sich von einem van der Voort getrennt habe und dessen sich nun die Waisenmeister annahmen.

Es gab also kein festes Muster für eine euro-asiatische Familie. Durch häufige Todesfälle, Migration, Adoptionen oder Aufnahme von außerehelichen Kindern in die Familie des Vaters und in wenigen Fällen auch Trennung variierte ihre Größe und Zusammensetzung.

### *Mobilität der euro-asiatischen Familien*

Neben der Fluktuation innerhalb der Familie gab es auch eine hohe Mobilität der Familie im Wirkungsbereich der VOC. Es kam häufig vor, dass VOC-Bedienstete innerhalb Ostindiens versetzt wurden.<sup>68</sup>

<sup>61</sup> Blussé schreibt von den hohen Lebenshaltungskosten in Batavia, die gut doppelt so hoch gewesen seien, wie in der damaligen Republik: Blussé (2000) Rosenkrieg, 81, besonders dort Fußnote 18.

<sup>62</sup> Niemeijer wird angeführt bei: Bosma (2003) Indische Wereld, 43.

<sup>63</sup> Vgl.: Sirks (2001) Souls, 367.

<sup>64</sup> Vgl.: Niemeijer (2005) Batavia, 310; Sirks (2001) Souls, 365-367.

<sup>65</sup> Vgl.: 1649. 30 September/6 October. Regeling van het muntwezen. – Verbod tegen het vertrekken naar Europa van inlandsche vrouwen en van mannen, “met iemandt derselve in huwelyck synde”. In: Plakaatboek II, 133f.

<sup>66</sup> Der Fall der Cornelia van Nijenroode und des Joan Bitters ist bei Blussé geschildert worden. Auch die Ehefrau des vierzehnten Generalgouverneurs Cornelis Speelman (1681-1684), Petronella Maria Wonderaer, trennte sich von ihrem Ehemann. Vgl.: Blussé (2000) Rosenkrieg; Gelman Taylor (2006) Meditations, 37.

<sup>67</sup> In: Realia III, 362.

<sup>68</sup> Ein Beispiel: Rijklof van Goens lebte schon als Kind in Batavia, wurde dann an der Koromandelküste ausgebildet, zog als verheirateter Familienvater 1645 zurück nach Batavia und blieb dort mit kleinen Unterbrechungen bis 1653. Danach folgten einige Jahre in Afrika und im indischen Raum. 1660 wurde er erstmals Gouverneur von Ceylon. 1675 kehrte er als Generaldirektor der VOC nach Batavia zurück und wurde dort 1678 Generalgouverneur. Es ist nicht davon auszuge-

Es entstanden ganze Familiennetzwerke, die sich über diesen Wirkungsbereich erstreckten. So wurde beispielsweise Rijklof van Goens Jr. im gleichen Jahr Gouverneur von Ceylon, in dem sein Vater seinen Dienst als Generaldirektor begann. Ein anderes Beispiel für ein solches Familiennetzwerk ist die Familie van Riebeeck. Jan van Riebeeck wurde als Gründer der Kapkolonie bekannt und arbeitete später in Batavia und Malakka. Sein in der Kapkolonie geborener Sohn Abraham erreichte nach einer Ausbildung in der Niederländischen Republik den Posten des Generalgouverneurs in Batavia. Dessen Tochter lebte in Batavia und Ceylon und kehrte mit ihrem zweiten Ehemann in die Niederländische Republik zurück.<sup>69</sup>

### *Die Rollenverteilungen in der euro-asiatischen Familie*

Die euro-asiatische Familie bestand also aus Eltern, gegebenenfalls Stiefeltern, leiblichen, unehelichen, adoptierten wie angeheirateten Kindern, Sklaven und unter Umständen auch deren Kindern. Jedem dieser Familienmitglieder können spezifische Rollen zugeordnet werden.

Offiziell lag die Aufgabe der Eltern in der Versorgung, Erziehung und in der Disziplinierung ihrer Kinder.<sup>70</sup> Nicolaus de Graaf beschreibt jedoch 1703, dass die Frauen in Batavia:

[...] te luy [sijn] om haar eygen kindere op te voeden: maar bevelen de selve so haast alsse ter wereld komen aan een Swarte min, een slaven hoer, of aan ymand van haar onder slavinne, diese sogen en op queeken, also dat sy haar met hun eygen kinderen weynig komen te bemoyen [...].<sup>71</sup>

De Graaf hat selbst nur einige Wochen in Batavia gelebt und betrachtete die Situation in Batavia aus seiner niederländischen Perspektive. Er erwartete eine niederländische Familie vorzufinden, in der die Frau die Rolle der religiösen und moralischen Erzieherin innehatte. Die Frauen in Batavia erfüllten diese Rolle aus seiner Sicht nicht: Statt sich um ihre Kinder zu kümmern, ließen sie sich von ihren Sklavinnen wie Prinzessinnen bedienen.<sup>72</sup> In de Graafs Augen kamen die Frauen ihrer Verantwortung gegenüber den Kindern nicht nach.

In den normativen Quellen ist die Rolle der Mutter ähnlich der in der Niederländischen Republik beschrieben. Nach den Bedingungen zur Ausreise von Mädchen sollen Mütter sich um die Mädchen kümmern, ihnen Lesen, Schreiben und Nähen beibringen.<sup>73</sup> Auch die Positionen der *Binnen-* und *Buitenmoeders* des Waisenhauses in Batavia unterstreichen eine solche Rollenvorstellung.<sup>74</sup> Damit ist davon auszugehen, dass auch diese europäischen Vorstellungen der Rolle einer Frau in Batavia gegenwärtig waren.

---

hen, dass seine Familie ihn zu jedem seiner Einsätze begleitete. Nach Ceylon folgte ihm seine Familie sicher. Dort starb seine erste Ehefrau und seine Tochter Esther Ceylonia wurde dort getauft. Die Daten zur Karriere von van Goens sind u.a. zusammengestellt auf: <http://www.vocsite.nl/geschiedenis/personalia/vangoens.html>, 14.6.2007; zu Ester Ceylonia vgl. außerdem: Gelman Taylor (1986) *Vrouwen*, 28.

<sup>69</sup> Vgl. u.a.: Bosma (2003) *Indische Wereld*, 78; Gelman Taylor (2006) *Meditations*, 34.

<sup>70</sup> Zur Versorgungspflicht vgl.: 1625. 16 Junij/ 23 Augustus. Instructie voor de Weeskamer. In: *Plakaatboek I*, S. 180f.; 1642. 5/8 Julij. Statuten van Batavia. In: *Plakaatboek I*, 520; zur Erziehungspflicht vgl.: 1686. 24 Mei. Reglement voor het nieuwe armen-huis. In: *Plakaatboek III*, 184; zur Disziplinierungspflicht vgl. u.a.: 1714. 24 December. Vernieuwd verbod tegen het maken, verkoopen en afsteken van vuurwerk. In: *Plakaatboek IV*, 60.

<sup>71</sup> Graaf [1703]: *Spiegel*, 14.

<sup>72</sup> Ebd., S. 13.

<sup>73</sup> Bijlage I. *Conditien ende voorwaerden, waarop eenige eerlycke personen met haare kinderen, mitsgaders eenige meyskens sonder haare ouders, in dienst van de Vereenighde Compagnie sullen mogen by alle Camerenaangenomen werden omme met haare woonstede te nemen in de stad Batavia, in T' rijck van Jacarta, gelegen in 't eylant van Java-mayor, om voorsch. stadt ende lant te peupleren.* In: *Beschryvinge III*, 362.

<sup>74</sup> Vgl. u.a.: 1685. 27 Februarij. Aanstelling van twee "gequalificeerde" vrouwen tot buiten-moeders van het weeshuis te Batavia. In: *Plakaatboek III*, 146; Niemeijer (2005) *Batavia*, 319, 328.

Die fehlende Zuwendung des Vaters zu den Kindern erwähnt de Graaf nicht. Aus den Lebensläufen höherer VOC-Beamten wird ersichtlich, dass diese während der Kindheit ihrer Kinder viele Reisen für die VOC unternahmen. So trugen sich z. B. die fünf beschriebenen Gesandtschaften ins Innere Javas von Rijklof van Goens in den Jahren 1648-1654 zu. Seine Söhne waren zu dieser Zeit zwischen vier und zwölf Jahren alt.<sup>75</sup> Cornelia van Nijenroode notiert 1671 in einem Brief an ihren Stiefvater in Japan, dass ihr Ehemann Pieter Cnoll „keine freie Zeit“<sup>76</sup> habe. Diese Väter konnten somit nicht viel am Familienleben teilnehmen.

Es wurde erwähnt, dass einige der Ehemänner einheimischer Frauen ohne ihre Familien in die Niederlande zurückkehrten. In nicht-ehelichen Verbindungen ist dies vermutlich noch häufiger der Fall gewesen, was die VOC veranlasste 1716 das schon erwähnte Gesetz zu erlassen, wonach VOC-Beamte, die uneheliche Kinder mit einheimischen Frauen hatten, nicht zurück in die Niederlande reisen durften. Die VOC wollte so die Versorgung der Kinder durch den Vater sicherstellen.

Der Vater war der erste Vormund seiner Kinder. Ging er fort oder verstarb er, musste ein neuer Vormund für die Kinder gefunden werden, da die Mutter diese Aufgabe nicht erfüllen durfte<sup>77</sup>. Daraus wird deutlich, dass der Vater der Familie vorstand, er verdiente und verwaltete das Geld auch. Die Mutter hat unter Umständen bei den privaten, meist illegalen Geschäften des Mannes mitgeholfen, konnte aber nie finanziell unabhängig sein.<sup>78</sup>

Die in den juristischen Quellen formulierte Versorgungs- und Erziehungspflicht der Eltern sowie die Beschreibungen von Nicolaus de Graaf weisen den Kindern eine passive Rolle in der Familie zu. Sie werden versorgt, sie werden erzogen, sie werden diszipliniert. Zudem sollen sie ihre Eltern respektieren. Sie stehen einzig über den Sklaven.<sup>79</sup>

Es ist auffällig, dass eines der Kinder in dem eingangs betrachteten Porträt der Familie Cnoll die Beteldose, das Wohlstandssymbol in Südostasien, auf seinem Schoß hält. Daraus kann geschlossen werden, dass Kinder Wohlstand in der Familie repräsentierten. Es ist des Weiteren auffällig, dass nur die Töchter der Familie Cnoll dargestellt sind. Die Familie Cnoll hatte auch vier Söhne, von denen mindestens einer noch lebte, als das Porträt gemalt wurde. Cornelis Cnoll war damals acht Jahre alt. Im Gegensatz zu vielen Söhnen von höheren VOC-Beamten war er nicht zur Erziehung nach Holland geschickt worden. In Batavia geborene und aufgewachsene Söhne hatten geringe Aufstiegschancen, da sie kaum in qualifizierten Berufen zugelassen wurden. Die Töchter konnten aber durch eine geschickte Heiratsvermittlung in die höchsten Kreise der VOC aufsteigen. Somit stellten die Töchter den Wohlstand der Familie dar, was auf dem Gemälde in der Beteldose symbolisiert wird.<sup>80</sup>

So ergeben sich unterschiedliche Rollen von Söhnen und Töchtern in der euro-asiatischen Familie. Töchter blieben bis sie zu ihrer Heirat im Haus der Eltern, sofern diese nicht starben. Die Söhne der Elite wurden häufig jung in die Niederlande zur Erziehung geschickt. Sie waren somit nicht während ihrer gesamten Kindheit in der euro-asiatischen Familie präsent. Söhne von weniger begüterten Familien blieben meist in ihren Stammfamilien. Zwar gab es in Batavia auch Schulen, aber keine weiterführende Institutionen. Ende des 18. Jahrhunderts schrieb Reynier Bernardus Hoyneck van Papendrecht, ein Hafenmeister von Malakka, der zuvor in Batavia gedient hatte, dass es kein größeres

<sup>75</sup> Vgl.: Goens [1648-1654]; S'Jacob (2002) Goens, 133.

<sup>76</sup> Blussé (2000) Rosenkrieg, 59.

<sup>77</sup> Vgl.: 1625. 16 Junij/23 Augustus. Instructie voor de Weeskamer. In: Plakaatboek I, S. 182f.; 1642. 5/8 Julij. Statuten van Batavia. In: Plakaatboek I, 521.

<sup>78</sup> Vgl.: Blussé (2000) Rosenkrieg, 27.

<sup>79</sup> Vgl. u.a.: 1697. 12 April/31 Mei. Renovatie en ampliatio van vroegere bepalingen nopens het dragen van krissen, licht, t'jap's en verbijf van inlandsche vreemdelingen te Batavia.. In: Plakaatboek III, 424f.

<sup>80</sup> Vgl. u.a.: Blussé (2000) Rosenkrieg; Bosma (2003) Indische Wereld, 64f.; Gelman Taylor (1983) World, 28, 74.

Unglück für europäische Väter gäbe, als einen Sohn zu bekommen.<sup>81</sup> Ebenso wie das Porträt der Familie Cnoll zeigt auch diese Aussage, dass die Töchter eine höhere Stellung in der euro-asiatischen Familie inne hatten als die Söhne.<sup>82</sup>

Es ist davon auszugehen, dass in jeder euro-asiatischen Familie Sklaven lebten und arbeiteten. Der deutsche Reisende Johann Christian Hoffmann umschreibt die Haushaltsaufgaben der Sklaven mit „*kochen, allerley Confect bereiten, Nähen, Würcken, Singen und Tantzen*“<sup>83</sup>. Aus de Graafs Ausführungen wird deutlich, dass die Sklavinnen zudem die Kinder erzogen.

Ein Erlass der batavischen Regierung aus dem Jahre 1697 schreibt vor, dass Sklaven nur in Begleitung ihrer Herren und/oder Herrinnen sowie deren Kinder auf der Straße verkehren durften.<sup>84</sup> Hieraus ergibt sich eine sehr ambivalente Beziehung zwischen den Kindern und den Sklaven und Sklavinnen. Zum einen waren diese die Erziehungspersonen, zum anderen unterstanden sie den Kindern.

Sklaven waren keine permanenten Familienmitglieder, konnten aus der Sklaverei befreit werden und hatten unter Umständen die Möglichkeit und das Interesse, das Schicksal ihrer ehemaligen Zöglinge zu verfolgen und daran teilzuhaben.<sup>85</sup>

### ***Das Leben der Kinder im Haus der Familie***

Aus den hier betrachteten Quellen lassen sich nur wenige Informationen über die Lebensweise der Kinder im privaten Raum gewinnen. De Haan schildert in seiner Studie über das alte Batavia<sup>86</sup> zwar die Lebensweise und auch Elemente der materiellen Kultur wie Häuser und die Kleidung, allerdings bezieht er diese Ausführungen überwiegend auf Erwachsene. Zudem erwähnt er ein für die Betrachtung der Kindheit unabdingbares Element gar nicht: die Spiele. Auch die Erziehung der Kinder im Haus ist bisher nicht eingehend untersucht worden, und auch hier fehlt es an Quellenmaterial. Im Folgenden soll dennoch in Ansätzen versucht werden, diese Aspekte des privaten Lebens der Kinder darzustellen.

#### *Die materielle Kultur in den Familien: Wohnraum, Kleidung und Spiele*

De Haan beschreibt die Wohnhäuser im alten Batavia.<sup>87</sup> Dabei erwähnt er keine separaten Zimmer oder Räume für Kinder. Er nennt jedoch separate Räume für Sklaven und ein Studierzimmer für den Hausherrn.<sup>88</sup> Das mag bedeuten, dass es in der untersuchten Zeit noch keinen separaten Bereich für Kinder gab oder dass ein Historiker des frühen 20. Jahrhunderts, also vor der Entdeckung der Kindheit durch die Geschichtswissenschaft, dies nicht für erwähnenswert hielt.

Auf den hier betrachteten Familienporträts sind alle dargestellten Kinder europäisch gekleidet. De Haan und Niemeijer beschreiben, dass diese europäische Kleidung jedoch nur außerhalb des Hauses

<sup>81</sup> Vgl.: Bosma (2003) *Indische Wereld*, 64.

<sup>82</sup> Dies gilt jedoch nur für die Söhne, die in den euro-asiatischen Familien aufwuchsen. Söhne, die in den Niederlanden studierten, konnten bis zum Generalgouverneur aufsteigen, wie das Beispiel des erwähnten Abraham van Riebeeck zeigt. Der 23. Generalgouverneur der VOC Dirck van Cloon war zudem gemischt ethnischer Herkunft.

<sup>83</sup> Hoffmann [1680] *Reisen*, 59.

<sup>84</sup> 12 April/31 Mei. *Renovatie en ampliatie van vroegere bepalingen nopens het dragen van krissen, licht, tjak's en verbijf van inlandsche vreemdelingen te Batavia*. In: *Plakaatboek III*, 425.

<sup>85</sup> Johanna Maria van Riebeeck erwähnt in einem Brief an ihre Eltern ein Treffen mit dem ehemaligen Kinder mädchen ihres Vaters Ansiela an der Kapkolonie. Dies zeigt ein gegenseitiges Interesse füreinander zwischen dem ehemaligen Zögling Abraham van Riebeeck und seiner Amme Ansiela. Vgl.: Riebeeck [16.10.1710]: Brief No. 18, 104.

<sup>86</sup> Haan (1922): *Oud Batavia II*.

<sup>87</sup> Ebd., S. 38-82.

<sup>88</sup> Ebd., S. 52, 61f..

angelegt wurde, so z.B. zum Kirchgang. Im Haus hätten die Kinder wie die Eltern eher asiatische Kleidung getragen. Die *baju* und *sarong* waren besser für das südostasiatische Klima geeignet als die damalige nordeuropäische Kleidung. Es entwickelte sich zudem ein euro-asiatischer Kleidungsstil: asiatische Sarongs kombiniert mit europäischen Hemden oder der europäische Kabaya, ein aus asiatischen Stoffen gefertigter Rock, der durch Holzreifen gehalten wurde.<sup>89</sup>

Die Spiele der Kinder im Hause sind in keiner der hier vorliegenden Quellen oder Sekundärdarstellungen erwähnt. In den Stundenplänen der Schulen Batavias waren zwei Nachmittage als „*speeldagen*“<sup>90</sup> vorgesehen. Was die Kinder an diesen Nachmittagen spielten, ist jedoch nirgends beschrieben. Es finden sich jedoch viele Schilderungen der Karten- und Wettspiele der Erwachsenen.<sup>91</sup> Auf dem Stich aus Joan Niehoffs Reisebericht sind einige spielende Kinder auszumachen. Auf der linken Bildhälfte spielen zwei Kinder ein dem Federball ähnliches Spiel. Vor ihnen dressiert ein Kind einen Hund. In der rechten Bildhälfte spielt ein kleineres Kind mit einem Hund. Rechts von der Bildmitte spielen zwei dunkelhäutige Jungen und ein hellhäutiges Mädchen mit einem kleinen Vogel. Die Kinder spielen hier nicht die gleichen Spiele, wie sie auf Genrebildern der niederländischen Goldenen Ära zu finden sind. Das dem Federball ähnliche Spiel entstammt dem asiatischen Kulturraum. Es wäre nicht verwunderlich, wenn die Kinder außerhalb des Waisenhauses ähnliche Spiele spielten wie die im Waisenhaus. Die Kinder wurden im Hause von Sklaven erzogen, und so ist davon auszugehen, dass viele der Spiele asiatischen Ursprungs waren.

#### *Die Erziehung der Kinder im Haus*

Die Erziehung der Kinder im Haus wird in den rechtlichen Quellen nicht dargestellt. In den bereits erwähnten Konditionen zur Auswanderung von Mädchen wird den Müttern anbefohlen, die Mädchen während der Überfahrt in „*naeyen, lesen ende schryven*“<sup>92</sup> zu unterrichten. Es ist davon auszugehen, dass dies im Hause weitergeführt wurde.

Aus den vorliegenden Quellen ist nicht ersichtlich, in welcher Sprache dieser Hausunterricht in Batavia stattfand. Folgt man Nicolaus de Graaf, so war dies zumindest kein Niederländisch.<sup>93</sup> Da zu dieser Zeit ein Großteil der euro-asiatischen Bevölkerung in Batavia portugiesisch sprach, wäre es wahrscheinlich, dass auch die Kommunikation zwischen Müttern und Töchtern in dieser Sprache stattfand. Je nach kultureller Herkunft der Mutter und auch des Hauspersonals kann dies aber auch variiert haben.

De Graaf schreibt zudem von „*kindere*“<sup>94</sup> und nicht ausdrücklich von Mädchen. D.h., dass auch die in Batavia aufgewachsenen Jungen von Sklavinnen erzogen wurden. De Haan notiert, dass es bis ins 19. Jahrhundert nur geringe Unterschiede zwischen der Erziehung der späteren Herren und der der späteren Diener gegeben habe. Dies unterstützt die These, dass die Erziehung der Kinder von vielen asiatischen Kulturelementen beeinflusst war.

Soweit es sich hier aufgrund der unzureichenden Quellenlage beurteilen lässt, wurde die Kindheit der „Kinder der Kompanie“ vor allem im häuslichen Bereich von asiatischen Elementen beeinflusst. Dies

<sup>89</sup> Vgl.: Haan (1922): Oud Batavia II, 145-148; Niemeijer (2005) Batavia, 262-266.

<sup>90</sup> In: 1643. 7 December. Kerk-ordening voor de Batavische gemeente (Reglement voor de predikanten, ziekenbezoekers, schoolmeesters, enz., alsmede op de middelen tot bekeering van heidenen). In: Plakaatboek II, 52.

<sup>91</sup> Vgl. u.a.: Tavernier [1681] Beschreibung, 212; Saar [1662] Reise, 37.

<sup>92</sup> Bijlage I. Conditien ende voorwaerden, waarop eenige eerlycke personen met haare kinderen, mitsgaders eenige meyskens sonder haare ouders, in dienst van de Vereenighde Compagnie sullen mogen by alle Camerenaangenomen werden omme met haare woonstede te nemen in de stad Batavia, in T' rijck van Jacarta, gelegen in 't eylant van Java-mayor, om voorsch. stad ende lant te peupleren. In: Beschryvinge III, S. 362.

<sup>93</sup> Vgl.: Graaf [1703] Spiegel, 14f.

<sup>94</sup> Ebd., 14.

scheint der Ort des intensivsten Austausches zwischen der europäischen und asiatischen Kultur gewesen zu sein.

## **Eltern-Kind-Beziehungen**

### *Formale Eltern-Kind-Beziehungen*

Aus den normativen Quellen der VOC-Regierung in Batavia und der Niederländischen Republik lassen sich, wie oben erwähnt, Versorgungspflichten der Eltern gegenüber den Kindern erkennen. U. a. ist bereits erwähnt worden, dass Eltern ihre Kinder mit Kleidung und Essen versorgen mussten. Des Weiteren wurden die Eltern in den Instruktionen der Waisenmeister angehalten, die Versorgung der Kinder für den Falle ihres Todes sicherzustellen.<sup>95</sup> In den Statuten von Batavia ist vorgegeben, dass sich niemand von seinem Kinde trennen darf, ohne diesem Güter zu hinterlassen.<sup>96</sup> Im Laufe der Zeit sorgte sich die Hohe Regierung in Batavia auch um die Versorgung der unehelichen Kinder.<sup>97</sup>

Auch die Verantwortung der Eltern für die Kinder ist in normativen Quellen formuliert. Eltern werden haftbar gemacht für die Vergehen ihrer Kinder.<sup>98</sup> Der zwölfte Generalgouverneur der VOC, Joan Maetsuyker (1653-1678), forderte eine sorgfältige Überwachung der Kinder durch die Eltern.<sup>99</sup>

Aus verschiedenen Gesetzen und Regelungen wird deutlich, dass die Eltern ihre Kinder körperlich bestrafen und disziplinieren sollten.<sup>100</sup> In der Schulsatzung von 1684 werden die Lehrer aufgefordert, den Kindern Respekt gegenüber ihren Eltern und Lehrern einzuflößen.<sup>101</sup>

Aus den normativen Quellen ergibt sich also das Bild einer sehr formalen Eltern-Kind-Beziehung: Fürsorgepflicht, Verantwortung und Disziplinierung auf der einen Seite und Respekt auf der anderen.

### *Affektive Eltern-Kind-Beziehungen*

Affektive Vater-Kind-Beziehungen zeigen sich in den Anfragen der Väter um die Taufe ihrer unehelichen Kinder. Die Bemühungen um Legitimierung, Adoption und Versorgung solcher Kinder in Testamenten bestätigen dies. Cornelia van Nijenroode und ihre Schwester Hester erbten von ihrem Vater Cornelis ein wenig Geld und Schmuck. Zudem hatte er sich für sie eine christliche Erziehung gewünscht, weshalb sie nach Batavia geschickt wurden.<sup>102</sup>

Eine liebevolle Eltern-Kind-Beziehung lässt sich aus den normativen Quellen nicht erkennen. Testamente und Briefe aus der Zeit verweisen jedoch darauf. So sind einige familieninterne Briefe von Vätern erhalten geblieben, deren Kinder in Batavia aufgewachsen waren. In Bosmans Quellenedition der Briefe der Johanna Maria van Riebeeck finden sich auch einige Briefe aus den Jahren 1709/10 von

<sup>95</sup> Vgl.: 1625. 16 Junij/23 Augustus. Instructie voor de Weeskamer. In: Plakaatboek I, 174.

<sup>96</sup> Vgl.: 1642. 5/8 Julij. Statuten van Batavia. In: Plakaatboek I, 514.

<sup>97</sup> Im Jahre 1716 erging der Erlass, dass VOC-Bedienstete nicht repatriieren durften, sofern sie uneheliche Kinder von einheimischen Frauen hatten. Die Väter sollten für die Kinder sorgen, da sie sonst von der Diakonie finanziert werden müssten oder zu Muslimen würden.

<sup>98</sup> Vgl. u.a.: 1650. 1 November. Verbod tegen "schieten ende clackebusschen" van s'avonds 9 uur, "totdat des morgens de revelje "gelagen wort", en tegen het afsteken van vuurwerk, zoowel bij dag, als bij nacht. In: Plakaatboek II, 159; 1714. 24 December. Vernieuwd verbod tegen het maken, verkoopen en afsteken van vuurwerk. In: Plakaatboek IV, 59f..

<sup>99</sup> Vgl.: Opkomst VI, xviii.

<sup>100</sup> Vgl. u.a.: 1686. 24 Mei. Regelment voor het nieuwe armen-huis. In: Plakaatboek III, 178-184; 1714. 24 December. Vernieuwd verbod tegen het maken, verkoopen en afsteken van vuurwerk. In: Plakaatboek IV, 60.

<sup>101</sup> 1684. 4 April. School-reglement. In: Plakaatboek III, 129.

<sup>102</sup> Vgl.: Blussé (2000) Rosenkrieg, 42-44.

ihrem Ehemann Joan van Hoorn an ihren Vater Abraham van Riebeeck.<sup>103</sup> Im Verhältnis zur Länge der Briefe sind die Passagen über die Kinder sehr spärlich gesät. Dennoch lässt sich eine Zuneigung Joan van Hoorns zu seiner Tochter erkennen. Er beschreibt seine damals elfjährige Tochter Petronella Wilhelmina als „*vrolijke geest*“<sup>104</sup> und „*lieve Pieternelletje*“<sup>105</sup>. Er erfreut sich also an seiner Tochter und schildert sie als lieb.

Außerdem liegen einige wenige Briefe von Erwachsenen, die ihre Kindheit in Batavia verbracht haben, an ihre Eltern vor. So sind die Briefe der Johanna Maria van Riebeeck an ihre Eltern in der oben genannten Quellenedition abgedruckt. Zwei Briefe von Cornelia van Nijenroode sind ebenfalls erhalten geblieben.

1667 schrieb die damals 36-jährige Cornelia van Nijenroode an ihren japanischen Stiefvater. Sie erwähnt ihre eigenen Kinder und betont viermal in diesem Brief, dass alle ihre vier Kinder gesund sind.<sup>106</sup> Sie erwähnt auch ihre verstorbenen Kinder. Sie vermerkt, dass diese „*sogleich gestorben*“<sup>107</sup> seien. Das eingangs beschriebene Porträt zeigt auch ihre Tochter Catharina, die sie hier nicht mehr als ihre lebende Tochter aufzählt. Sie muss also mit über zwölf Jahren verstorben sein. Dass sie den Terminus „*sogleich gestorben*“ benutzt, könnte ein Hinweis darauf sein, dass sie nur eine geringe affektive Bindung an ihre Tochter hatte. Es ist dann aber unklar, warum sie sich mit dieser porträtieren ließ. Wahrscheinlicher ist, dass sie ihren Eltern die Trauer nicht zeigen wollte oder konnte. Mehrfach betont sie, dass sie sich keine Sorgen machen sollten.<sup>108</sup>

Der Ton der Briefe von Johanna Maria van Riebeeck ist weniger neutral gehalten. Sie sorgt sich um die Studien ihres Sohnes Jan in Utrecht, der eigentlich ihr Stiefsohn ist. Sie hofft, ihm helfen zu können, wenn sie in der Republik sind, oder eine andere Alternative für ihn zu finden, die ihn glücklich macht.<sup>109</sup> Sie sorgt sich auch um ihre seekranke Stieftochter, die sie als „*onse dochter Pieternelletje*“<sup>110</sup> bezeichnet.

Die Briefe der Cornelia van Nijenroode und der Johanna Maria van Riebeeck lassen sich nur schwer miteinander vergleichen. Die Briefe Cornelia van Nijenroodes liegen in einer deutschen Übersetzung vor. Dabei können Feinheiten verloren gegangen sein. Das alte Japanisch, in dem Cornelia oder ein von ihr beauftragter Schreiber die Briefe verfasst, ist linguistisch sehr weit vom Hochdeutschen entfernt. Für diese Briefe wäre eine kulturelle Transkription hilfreich. Zwischen den Briefen liegen außerdem vierzig bis fünfzig Jahre. Johanna van Riebeeck kann schon von dem neuen Bild von Kindheit in der europäischen Aufklärung beeinflusst sein, Cornelia van Nijenroode hingegen noch nicht. Zudem schickte Cornelia van Nijenroode ihre Briefe ins abgeschottete Japan. Da den Bürgern die Ausreise strengstens untersagt war<sup>111</sup>, kann davon ausgegangen werden, dass der Schriftverkehr mit dem Ausland besonders gründlich überwacht wurde. Es fällt auf, dass Cornelia in beiden Briefen dem Gouverneur von Nagasaki dankt, mit ihren Eltern in Kontakt bleiben zu dürfen.<sup>112</sup> Johannas Briefe dagegen werden keiner Kontrolle unterlegen haben. Sie schrieb an den Generalgouverneur der VOC. Daher konnte sie offener schreiben als Cornelia.

---

<sup>103</sup> Bosman (1952/1710) *Briewe*.

<sup>104</sup> Hoorn, Joan van [12.1.1710] Brief No 6. Joan van Hoorn aan Abraham van Riebeeck, 71.

<sup>105</sup> Ebd., 72

<sup>106</sup> Vgl.: Blussé (2000) *Rosenkrieg*, 59f..

<sup>107</sup> Vgl.: Ebd., 59.

<sup>108</sup> Ebd., 59f..

<sup>109</sup> Riebeeck [30.1.1710] Brief No 8. Johanna Maria aan haar ouders, 77.

<sup>110</sup> Riebeeck [13.1.1710] Brief No 5. Johanna Maria aan haar ouders, 68.

<sup>111</sup> Vgl. u.a.: Blussé (2000) *Rosenkrieg*, 14.

<sup>112</sup> Ebd., S. 57, 59.

Interessant ist zudem, dass Cornelia van Nijenroode den zweiten Brief an ihren Stiefvater adressiert und Johanna van Riebeeck über ihren Stiefsohn und ihre Stieftochter schreibt, als seien es ihre leiblichen Kinder. Daraus lässt sich schließen, dass auch zwischen angeheirateten Kindern und Eltern affektive Bindungen entstehen konnten, die nicht von denen der leiblichen Eltern zu unterscheiden waren.<sup>113</sup>

Es kann also davon ausgegangen werden, dass es auch in Batavia affektive Beziehungen zwischen Eltern, Kindern und auch Stiefkindern gab.

## Kindheit außerhalb der Familie

Es gab verschiedene Gründe, warum eine Kindheit außerhalb der euro-asiatischen Familie stattfand. Auf die hohe Sterblichkeit in Batavia ist bereits hingewiesen worden. Diese sorgte nicht nur für Schwankungen innerhalb der Familienzusammensetzung, sondern löste sie im Fall des Todes beider Eltern auch auf. Das Kind wurde dann einem Vormund unterstellt und lebte fortan entweder im Waisenhaus oder in einer Pflegefamilie. Auch nicht anerkannte uneheliche Kinder wuchsen häufig außerhalb der euro-asiatischen Familie auf. Nicht selten holte die Regierung von Batavia euro-asiatische Kinder von ihren asiatischen Müttern, um sie im Waisenhaus oder bei christlichen Pflegefamilien im reformierten Glauben erziehen zu lassen.

Die Versorgung der Waisen wie auch die Erziehung der unehelichen Kinder wurde in Batavia primär als religiöses Problem behandelt. 1635 erklärte die Hohe Regierung die Versorgung der Waisen und Armen offiziell zum Problem des Kirchenrates.<sup>114</sup> 1721 wollte die VOC keine Gelder mehr zur Versorgung der unehelichen Kinder bezahlen.<sup>115</sup> Diese Entscheidung erfolgte gut fünf Jahre nach dem erwähnten Erlass, demzufolge Väter unehelicher Kinder nicht repatriieren durften. Dadurch wird der Eindruck erweckt, dass hier versucht wurde, die Kosten sozialer Probleme kirchlichen Instanzen aufzubürden. Dies war aber nicht ungewöhnlich. Armen- und Waisenhäuser unterstanden auch in der Niederländischen Republik kirchlichen Institutionen. Es handelte sich also nicht um ein spezifisches Phänomen der VOC-Stadt.

## Das Waisenhaus

Das Waisenhaus war zusammen mit dem Armenhaus bis 1724 im Haus der Diakonie untergebracht. Es wurde von dieser verwaltet. In der Satzung des Diakoniehuses aus dem Jahre 1638 wird deutlich, dass die Vermittlung christlicher Werte das höchste Ziel des Waisenhauses war.<sup>116</sup> Sie behandelt neben der Versorgung der Alten und Kranken auch die der Waisenkinder. Die Versorgung der Kinder mit Nahrungsmitteln und Kleidung sowie die Ausrüstung des Hauses werden zu Beginn der Satzung beschrieben. Die Art der Kindeserziehung ist ebenfalls geschildert. Die Kinder sollten „*in goede tucht en manierlycheyt*“<sup>117</sup> erzogen werden und zur Schule geschickt werden, wo sie lesen und schreiben lernen sollten. Die Mädchen sollten nachmittags im Haus bleiben und dort nähen und buchstabieren lernen. Erst nach diesem Punkt wird der religiöse Aspekt formuliert. Der Aufseher solle dafür sorgen, dass morgens um sechs und abends um halb sechs christliche Gebete gesprochen werden. Außerdem sollten die Kinder sonntags zur Predigt geführt werden und dienstags morgens am Katechismusunter-

---

<sup>113</sup> Ein weiteres Beispiel hierfür ist die oben bereits erwähnte Cornelia Theulings, die die unehelichen Töchter ihres verstorbenen Mannes aufzog. S.o., S. 10.

<sup>114</sup> Vgl.: Realia II, 111.

<sup>115</sup> Vgl.: Realia II, 114; Realia III, 362.

<sup>116</sup> 1638. 7 December. Regelment voor het Diaconiehuis te Batavia. In: Plakaatboek I, S. 426-429.

<sup>117</sup> Ebd., S. 427.



richt teilnehmen. Die Sorge um die Kinder und ihren Schutz wird in den folgenden Abschnitten formuliert. Es wurde Wert darauf gelegt, dass sie zeitig schliefen und ihre Kleidung gepflegt war. Kinder sollen nicht gestoßen oder geschlagen werden. Im Falle der Erkrankung eines Kindes solle die Diakonie Meldung erhalten.

Es zeigt sich also eine Sorge um die Kinder, die über die Versorgung mit Lebensmitteln, Kleidung, religiöser Erziehung und Bildung hinausgeht. Hier ist ansatzweise die Vorstellung vom Kind als schützenswertes Wesen formuliert.

Nach den Berechnungen von Niemeijer lebten im Waisenhaus von 1674 bis 1729 gleichzeitig zwischen 50 und 80 Kinder.<sup>118</sup> Die meisten davon waren euro-asiatischer Herkunft. Sie waren nicht immer Vollwaisen. 1709 wurden neun Kinder europäischer VOC-Bediensteter von ihren javanischen Müttern entfernt und im Waisenhaus von Batavia aufgenommen.<sup>119</sup> Niemeijer erwähnt zudem, dass einige Vormunde ihre Pflegekinder im Waisenhaus abgaben, wenn sie mit deren Erziehung überfordert waren und auch Väter unehelicher Kinder das Waisenhaus um die Aufnahme ihrer Sprösslinge baten, damit diese „*in de christelijke religie mocht werden opgevoet en opgetrocken*“<sup>120</sup>.

Um die Erziehung und Versorgung der Waisen zu gewährleisten, lebten ein Waisenvater und eine Waisenunter mit ihnen im Waisenhaus sowie ein Krankentröster und seit 1693 auch ein Oberchirurg.<sup>121</sup> Außerdem führt Niemeijer in seiner Statistik zehn bis 26 Sklaven im Jahr auf.<sup>122</sup> Die Diakonie scheint mit der Arbeit des Waisenvaters jedoch nicht zufrieden gewesen zu sein und stellte 1685 zwei „*buitenmoeders*“ an, die Verhalten, Lehre und Erziehung der Kinder beobachten sollten.<sup>123</sup> Zwanzig Jahre später wurden erneut zwei solche Bürgerfrauen angestellt<sup>124</sup>.

Auf dem bereits erwähnten Stich des Waisenhauses aus Nieuhofs Reisebericht zeigt sich ein sehr idyllisches Bild des Waisenhauses.<sup>125</sup> Es sind spielende, fröhliche Kinder zu sehen. Einzig einige der dunkelhäutigen Kinder sind nur spärlich bekleidet. Alle Kinder wirken jedoch wohl genährt. Bei Niemeijer findet sich eine andere Darstellung der Zustände des Waisenhauses. Er schreibt von einem qualitativen und quantitativen Mangel an Kleidung und Nahrung.<sup>126</sup> In einem Bericht an das Kollegium der Diakonie im Jahre 1723 habe der Diakon Volkman den Schlafplatz der heiratsfähigen Töchter mit einem Schweinestall verglichen. Die Mädchen hätten in einer Art Nest geschlafen mit einem kleinen Kopfkissen, das sehr unrein ausgesehen habe und „*bijnae onaanvatbaer*“<sup>127</sup> gewesen sei.

Der Stich des Waisenhauses ist ca. zwanzig Jahre vorher entstanden. Es kann davon ausgegangen werden, dass er erst in Europa angefertigt wurde und vor allem dazu diente, den europäischen Lesern zu zeigen, dass sich die Kirche um die Kinder kümmerte, und sie so vor dem Heidentum schützte. Dies zeigt sich hier u.a. in den Kindern, die mit den Hunden spielen, anstatt sie zu essen, wie die indigene Bevölkerung es nach damaliger europäischer Sichtweise tat. Das Bild in Nieuhofs Reisebericht erfüllt also einen bestimmten Zweck und stellt die Situation daher sehr idyllisch dar.

<sup>118</sup> Niemeijer (2005) Batavia, 406.

<sup>119</sup> Vgl. u.a.: Niemeijer (2005) Batavia, 322; Realia III, S. 357.

<sup>120</sup> Niemeijer (2005) Batavia, 321; Niemeijer zitiert aus der Anfrage des Soldaten Pieter van Minne aus dem Jahre 1700.

<sup>121</sup> Vgl.: Beschryvinge III, 210, 218; Niemeijer (2005) Batavia, 319.

<sup>122</sup> Niemeijer (2005) Batavia, 406.

<sup>123</sup> Vgl. u.a.: 1685. 27 Februarij. Aanstelling van twee „gequalificeerde“ vrouwen tot buiten-moeders van het weeshuis te Batavia. In: Plakaatboek III, S. 146; Niemeijer (2005) Batavia, 317f.

<sup>124</sup> Realia III, S. 357.

<sup>125</sup> The Hospitall for Children of Batavia

<sup>126</sup> Niemeijer (2005) Batavia, 320.

<sup>127</sup> Ebd.

Auch der Bericht des Diakon Volkman dient einem Zweck. Es fällt auf, dass er ein Jahr vor dem Entschluss der Hohen Regierung, ein neues Waisenhaus zu bauen, geschrieben wurde.<sup>128</sup> Es wäre also möglich, dass er die Zustände des Waisenhauses ein wenig dramatisierte, um Neubauplanungen anzuregen oder zu unterstützen.

Niemeijer führt außerdem an, dass nur 32 Stuiver für die tägliche Nahrung von 32 Kindern und 48 Sklaven zur Verfügung gestanden hätten.<sup>129</sup> Bedenkt man die hohen Lebenshaltungskosten in Batavia, wird diese Summe kaum für ein ausreichendes Mahl genügt haben. Daraus lässt sich schließen, dass die Situation im Waisenhaus durchaus nicht idyllisch gewesen ist.

### **Schulen in Batavia**

Die Schulen in Batavia waren wie das Waisenhaus religiöse Institutionen. In der Resolution der Hohen Regierung von Batavia aus dem Jahre 1624 heißt es, dass Schulen gegründet werden sollten, um die „zarte und unkundige“ Jugend in den Grundlagen der „Christelycke Religie“<sup>130</sup> zu unterrichten. Doch schon vorher wurde dieser Zusammenhang deutlich gemacht. In der Instruktion der Heeren XVII, dem leitenden Gremium der VOC in den Niederlanden, an den Generalgouverneur der VOC und die Indierräte aus dem Jahre 1617 heißt es in Artikel 34:

[...] De Gouverneur en Raden van Indië zullen ook overal op de voorplanting van de Christelijke religie, opbouwing van goede scholen en andere zaken dartoe nodig [...].<sup>131</sup>

Auch in der Anweisung an den ersten Generalgouverneur der VOC, Pieter Both (1609-1614), aus dem Jahre 1609 wird dieser aufgefordert, die Arbeit der Schulmeister zu überwachen, deren Aufgabe es sei die „onchristen“<sup>132</sup> zu bekehren und deren Jugend zu unterrichten. Die Gründung von Schulen und der Ausbau des Unterrichtssystems in Ostindien im Allgemeinen wie in Batavia im Besonderen hatten also zunächst die Missionierung der asiatischen Bevölkerung zum Ziel.<sup>133</sup> Aber auch die „Nederlantsche [...] jeucht“<sup>134</sup> sollte in den Schulen unterrichtet werden, heißt es in einem Schreiben der Hohen Regierung in Batavia im Jahre 1625 an die Heeren XVII.

Schon 1617 hat es im Fort der VOC von Jayakarta eine Schule für die Kinder der VOC-Bediensteten gegeben. In den 1620er Jahren kamen neue Schulen dazu. Es ist davon auszugehen, dass der überwiegende Teil der Schüler in Batavia christliche Asiaten waren und nicht Kinder aus euro-asiatischen Familien, da zum einen mehr Kinder von asiatischen Christen in Batavia wohnten als Kinder aus euro-

<sup>128</sup> Der Baubeginn wird in der Missive der Hohen Regierung an die Heeren XVII vom 28.3.1724 erwähnt. Missiven VII, 704.

<sup>129</sup> Niemeijer (2005) Batavia, 320.

<sup>130</sup> IX. Resolutie van den Gouverneur-Generaal en Rade van Indie, betreffende het onderwijs te Batavia. In: Opkomst V, 55. Wenn in den Quellen der VOC von „Christelycke Religie“ geschrieben wird, ist immer die calvinistische Religion der Niederlande gemeint.

<sup>131</sup> 1617. 22 Augustus/3 November. Instructie voor den Gouverneur en Raden van Indië. In: Plakaatboek I, 39.

<sup>132</sup> Bijlage A, no. 2. Instructie voor Pieter Both, Gouverneur-Generaal, en die van den Raedt van Indiën, hierna verklaart over alle forten, plaatsen, comptoiren, personen en negotie van de Vereenigde Oostindische Compagnie der Nederlantse provinciën, gegeven by de laatst voorgaande vergaderingh van de Seventiene in September voorleden tot Middelburgh gehouden, daartoe nevens Dirck Meerman uyt de Camer van Delft, en den Borgemeester Cornelis Veen uyt de Camer van Hoorn, tot aenneming van den voorsch. Gouverneur en 't maeken dese syner instructie gelast ende gecommitteert sijnde. In: Beschryvinge III, 520.

<sup>133</sup> Hier soll noch einmal darauf hingewiesen werden, dass es sich bei den Missionierten in Batavia nicht um die muslimische oder gar javanische oder sundanesisische Bevölkerung handelte, sondern zumeist um Sklaven und ehemalige Sklaven aus indischen Gebieten, die bereits zum Katholizismus bekehrt worden waren.

<sup>134</sup> XIII. De Gouverneur-Generaal Pieter de Carpentier en Rade van Indie aan Bewindhebbers der gener. O.I. Comp. (Heeren XVII). In: Opkomst V, 92.

asiatischen Familien und zum anderen wohlhabende euro-asiatische Familien ihre Kinder nach Möglichkeit in die Niederländische Republik zur Schule schickten.<sup>135</sup>

### *Grundschulen*

Zum Zeitpunkt der Herausgabe der Schulsatzung von 1684 gab es sechs Grundschulen nach niederländischem Muster in Batavia.<sup>136</sup> Eine war ans Waisenhaus angegliedert, die anderen fünf waren in verschiedenen Stadtvierteln zu finden.

Mädchen und Jungen nahmen gemeinsam am Unterricht dieser Schulen teil. In der Schulsatzung von 1684 ist geregelt, dass „*knegtjens en meyskens yder apart sitten, onder haere sexe*“<sup>137</sup>. Bis 1632 gab es zudem eine Schule für Mädchen und junge Frauen aus Europa.<sup>138</sup> Diese war vor allem für solche Mädchen bestimmt, die von der VOC als zukünftige Ehefrauen für ihre Bediensteten angeworben worden waren. Sie wurde in dem Jahr geschlossen, als die VOC aufhörte, Frauen zu rekrutieren<sup>139</sup>.

Wie in der Niederländischen Republik sollten die Kinder in den Schulen Batavias Lesen, Schreiben und Rechnen lernen.<sup>140</sup> Es wurden ABC-Bücher aus der Niederländischen Republik benutzt.<sup>141</sup> Die anderen Lehrmaterialien waren – wie in der Republik – religiöse Schriften wie der Heidelberger Katechismus. Es durfte nur Unterrichtsmaterial benutzt werden, das vom Kirchenrat genehmigt worden war. Als Unterrichtssprache war Niederländisch vorgeschrieben.

Interessant ist, dass die Kinder rechnen lernen sollten. Dies stand nicht auf den Lehrplänen der Schulen anderer VOC-Niederlassungen.<sup>142</sup> Es könnte ein Hinweis darauf sein, dass die VOC wünschte, die Kinder später anstellen zu können. Es zeigt auch, dass die Schulen nicht rein religiös intendiert waren. Die Lehrer wurden zwar vom Kirchenrat ausgewählt und geprüft, bezahlt wurden sie jedoch von der VOC.<sup>143</sup> Die VOC griff also direkt in die Schulverwaltung ein. Dennoch waren die religiösen Absichten dominant. Dies zeigt sich u.a. darin, dass die Kinder sonntagnachmittags vor ihrer Kirchengemeinde die Fragen des Heidelberger Katechismus beantworten sollten.<sup>144</sup>

Neben diesem religiösen und weltlichen Wissen sollten die Kinder auch Respekt gegenüber ihren Eltern und Lehrern vermittelt bekommen und notfalls auch gezüchtigt werden. Die Züchtigungen der Kinder sollten auf die Härte ihres Vergehens und „*het humeur en den aard der kinderen*“<sup>145</sup> abgestimmt sein. Eine Strafe solle die Kinder nicht verderben oder verbittern, sondern sie sollten sich dadurch bes-

<sup>135</sup> vgl. u.a.: Brugmans (1938) *Geschiedenis*, 22, 35; Gelman Taylor (1983) *World*, 172.

Niemeijer schreibt zudem von Koranschulen der moslemischen Bevölkerung von Batavia und Brugmans von mehreren Schulen für chinesische Kinder. Vgl.: Niemeijer (2005) *Batavia*, 211; Brugmans (1938) *Geschiedenis*, 50.

<sup>136</sup> Vgl.: 1684. 4 April. *School-reglement*. In: *Plakaatboek III*, 125-130.

<sup>137</sup> Ebd., S. 129.

<sup>138</sup> Vgl.u.a.: Blussé (1986) *Company*, 161.

Diese Schule ist auch 1636 in den Berichten der Hohen Regierung an die Heeren XVII erwähnt, als vormaliger Nutzen des Frauengefängnisses. *Missiven I*, 571.

<sup>139</sup> Vgl. u.a.: Gelman Taylor (2006) *Meditations*, 29.

Außerdem hatten zu Beginn der Zeit der VOC in Batavia auch die Engländer eine Schule in Batavia. Diese ist mit der Vertreibung der Engländer aus Batavia 1652 geschlossen worden. Vgl.: *Missiven I*, 200.

<sup>140</sup> Vgl.: 1643. 7 December. *Kerk-ordening voor de Batavische gemeente (Reglement voor de predikanten, krankenbezoekers, schoolmeesters, enz., alsmede op de middelen tot bekeering van heidenen)*. In: *Plakaatboek II*, S. 52; 1684. 4 April. *School-reglement*. In: *Plakaatboek III*, 127.

<sup>141</sup> Vgl.: 1684. 4 April. *School-reglement*. In: *Plakaatboek III*, 127f.; siehe auch: Nieuhof [1703] *Voyages*, 310.

<sup>142</sup> Vgl. hierzu: Brugmans (1938) *Geschiedenis*, 36.

<sup>143</sup> Vgl.: Brugmans (1938) *Geschiedenis*, 35; *Beschryvinge III*, 218, 247, 263.

<sup>144</sup> Vgl.: 1684. 4 April. *School-reglement*. In: *Plakaatboek III*, S. 130.

<sup>145</sup> 1684. 4 April. *School-reglement*. In: *Plakaatboek III*, 128.

sern. Diese Abschwächung der Disziplin verwundert angesichts der harten Bestrafungen von Gesetzesbrechern, die eindrücklich in verschiedenen Reiseberichten beschrieben sind.<sup>146</sup>

In der Schulsatzung von 1643 sind – wie erwähnt – zwei freie Spielnachmittage für die Schüler vorgesehen.<sup>147</sup> In der Satzung von 1684 ist die Unterrichtszeit genauer eingeteilt.<sup>148</sup> Die Schüler sollen von acht bis elf Uhr und von zwei bis fünf Uhr unterrichtet werden. Mittwochs und samstags waren die erwähnten freien Nachmittage zum Spielen. Da der Sonntag ein allgemeiner Feiertag in Batavia war, ist davon auszugehen, dass an ihm auch kein Unterricht gehalten wurde, sondern nur die erwähnten Katechismusprüfungen am Nachmittag.

Ab 1778 gab es nach Alter getrennte Schulklassen. Brugmans schreibt von Altersbegrenzungen für die Schulen. 1668-1678 habe diese bei sechzehn Jahren für Jungen und zwölf Jahren für Mädchen gelegen und sei dann auf zwölf Jahre für Jungen und zehn Jahre für Mädchen herabgesetzt worden. Nachdem die Kinder dieses Alter erreicht hatten, hätten sie jedoch noch zweimal wöchentlich zur Schule erscheinen müssen, um das Gelernte zu wiederholen. Brugmans schreibt nicht, wann diese Phase endete.<sup>149</sup>

#### *Weiterführende Schulen: Die Diskussion um die Lateinschule*

Anders als in der Niederländischen Republik gab es in Batavia kaum weiterführende Schulen. Das lag größtenteils daran, dass solche Schulen meist von den Söhnen der Elite besucht wurden, welche in Batavia in der Regel schon in jungen Jahren zur Erziehung in die Niederländische Republik gesandt wurden. Dennoch wurde mehrmals der Versuch unternommen, eine solche Schule in Batavia zu etablieren. Die erste „*Latijnsche school*“ wurde 1642 gegründet und hielt sich bis 1656. Ein zweiter Versuch folgte 1666 und endete 1670/71.<sup>150</sup>

Die Schulordnung der ersten Lateinschule ähnelt sehr den bereits genannten Schulordnungen für die Grundschulen. Einzig Unterrichtsmaterialien und Sprache unterschieden sich. Es sollte unter den Schülern und mit den Schülern nur Latein gesprochen werden. Anders als in den Grundschulen waren die Unterrichtsmaterialien nicht nur religiöser Natur. Neben dem Heidelberger Katechismus wurde auch aus den Fabeln Aesops oder Ciceros Episteln gelehrt.<sup>151</sup>

In den Missiven der Hohen Regierung an die Heeren XVII werden drei Probleme im Zusammenhang mit der Lateinschule angesprochen. Zum einen verstarben viele der Lehrkräfte bald nach ihrer Ankunft in Batavia oder vertrugen das Klima nicht, was zu Unregelmäßigkeiten im Unterrichtsverlauf führte.<sup>152</sup> 1651, nachdem bereits mindestens drei Lehrer verstorben waren und einer wegen Klimaunverträglichkeit die Stadt verlassen hatte, bat die Hohe Regierung die Heeren XVII, eine weitere Lehrkraft auszusenden, damit die Schule nicht wieder „*in groote verachteringe soude komen*“<sup>153</sup>. Zum anderen wird 1652 erklärt, dass die Schüler faul seien.<sup>154</sup> Ein Jahr später wird hinzugefügt, dass es sich bei den Schülern fast ausschließlich um „*inlantse kinderen*“<sup>155</sup> mit „*aengeborene domme nature*“<sup>156</sup> handelte.

<sup>146</sup> Vgl. Beschreibungen der Justiziellen Bestrafungen u.a. in: Graaf [1639-1687] Reisen, 142.

<sup>147</sup> 1643. 7 December. Kerk-ordening voor de Batavische gemeente (Reglement voor de predikanten, krankenbezoekers, schoolmeesters, enz., alsmede op de middelen tot bekeering van heidenen). In: Plakaatboek II, 52.

<sup>148</sup> 1684. 4 April. School-reglement. In: Plakaatboek III, 128.

<sup>149</sup> Brugmans (1938) Geschiedenis, 22, 40.

<sup>150</sup> Vgl. *Realia* II, 147; XXXI. De Gouverneur-Generaal Joan Maetsuyker en Rade van Indie, aan de Bewindhebbers der Gen. O. I. Comp. (Heeren XVII.). In: *Opkomst* VI, 121.

<sup>151</sup> Vgl. : 1642. 2 December. Reglement voor de Latijnsche school te Batavia. In: Plakaatboek II, 3-7.

<sup>152</sup> Vgl. u.a. für 1643, 1647 und 1649: *Missiven* II, 218, 330, 398.

<sup>153</sup> Ebd., 468.

<sup>154</sup> Vgl.: Ebd., 576.

<sup>155</sup> Ebd., 661.

<sup>156</sup> Ebd.

Niederländer schickten ihre Kinder eher zur Erziehung „*na 't vaderlant*“<sup>157</sup>, womit das dritte und meist diskutierte Problem angesprochen wurde.

Im darauffolgenden Jahr sprach sich die Hohe Regierung erneut gegen die Fortsetzung der Lateinschule und damit auch gegen eine Erziehung der Kinder in Ostindien aus. Durch den Umgang mit „*vilen* [(sic!) vermutlich *vuilen* gemeint] *ende abjecten*“<sup>158</sup> Sklaven und Sklavinnen sei eine vergleichbar ehrbare Erziehung und Bildung wie im Vaterland nicht möglich. Zwei Jahre später wurde die Schule mit der Begründung geschlossen, dass es zu wenig Schüler gäbe, als dass sie sich rentieren könne.<sup>159</sup> Es folgte eine achtjährige Diskussion zwischen der Hohen Regierung und den Heeren XVII, ob es besser sei, die Kinder in Ostindien oder in den Niederlanden auszubilden und aufwachsen zu lassen.

In einer Missive vom 6. Januar 1658 führt die Hohe Regierung erneut das Argument an, dass der Umgang der Kinder mit den Sklaven dazu führe, dass die Eltern entschieden, ihre Kinder aus Batavia fortzuschicken. Fortan werde die Hohe Regierung die Überfahrt der Kinder der Freibürger und „*ministers*“<sup>160</sup> in die Niederländische Republik bezahlen.

Die Heeren XVII gehen im Jahre 1661 mit anderer Bewertung auf dieses Problem ein. Es sei nicht schlimm, dass jährlich Kinder aus Ostindien in den Niederlanden ankämen, doch sei dies nicht im Sinne der VOC. Es sei besser, wenn die bereits an das Klima angepassten Kinder in diesem Land blieben und dieses wie ihr Vaterland liebten, so dass sie nicht mehr repatriierten. Es sollten Schulen „*als kweekhoven van de republieken*“<sup>161</sup> angelegt werden. Die Schule in Batavia sei zu früh geschlossen worden, um Früchte tragen zu können. Es sollten gute Lehrer angestellt werden. Die Unkosten übernehme die VOC.<sup>162</sup>

In der Missive vom 30. Januar 1662 geht die Hohe Regierung auf diese Vorschläge ein. Es seien wieder „*ettelijke Nederlandse kinderen*“<sup>163</sup> mit Erlaubnis der VOC in die Republik gesandt worden. Sie stimmten mit den Heeren XVII überein, dass „*het instellen van een goede school*“<sup>164</sup> den Kindern eine bessere Erziehung vor Ort ermöglichen könne. Diese solle „*als een convent*“<sup>165</sup> nur von Niederländern betrieben werden, abgesondert vom Umgang mit „*lijffeygenen, slaven en slavinnen*“<sup>166</sup>, von denen die Kinder nichts außer Unzucht und schlechten Manieren lernen könnten. Gute Lehrer werden für dieses Unternehmen benötigt.

Erst vier Jahre später, 1666, wurde die Lateinschule mit der Begründung wiedereröffnet, dass damit die Niederländer ihre Kinder nicht mehr ins Vaterland zur Erziehung schicken müssten.<sup>167</sup> 1669 sind in den Missiven wieder die ersten Beschwerden über die Schüler zu lesen, die zu früh die Schule abbrächen.<sup>168</sup> 1671 wurde die Schule wieder geschlossen, da sie sich nicht rentiere.<sup>169</sup>

---

<sup>157</sup> Ebd., 662.

<sup>158</sup> Übers.: dreckigen, faulen und verwerflichen; XI. De (provision.) Gouverneur-Generaal Joan Maetsuyker en Rade van Indie, aan de Bewindhebers der Gen. O. Ind. Comp. (Heeren XVII.). In: Opkomst VI, 43.

<sup>159</sup> Vgl.: 1656. 17 October. Opheffing van de Latijnsche school te Batavia. In: Plakaatboek II, 229f.

<sup>160</sup> Missiven III, 203.

<sup>161</sup> Übersetzt: Zuchtgärten der Republik; in: Aanschrijving van de HH. XVII aan GG. en R., dd 7 Mei 1661. In: Opkomst VI, LXXI.

<sup>162</sup> Vgl.: Ebd., LXXf.

<sup>163</sup> Missiven III, 390.

<sup>164</sup> Ebd.

<sup>165</sup> Ebd.

<sup>166</sup> Ebd.

<sup>167</sup> Vgl.: 1666. 31 Augustus. Heropening van de Latijnsche school te Batavia. In: Plakaatboek II, 412.

<sup>168</sup> Missiven III, 707.

<sup>169</sup> Vgl.: XXXI. De Gouverneur-Generaal Joan Maetsuyker en Rade van Indie, aan de Bewindhebers der Gen. O. I. Comp. (Heeren XVII.). In: Opkomst VI, 121.

In dieser Diskussion zeigen sich grundlegende Einstellungen der Hohen Regierung und der Heeren XVII zu den Kindern in Batavia und deren Erziehung. Die Heeren XVII wollten, dass diese in Batavia blieben, da sie schon an das Klima angepasst waren. Die VOC-Obrigkeit in der Republik wollte also eine niederländisch geprägte Bürgerschaft in Ostindien etablieren, der sie vertrauen konnte und die dort blieb. Deshalb sollten niederländische weiterführende Schulen geschaffen werden.

Es zeigt sich auch, dass der Umgang der Kinder mit den Sklaven schon lange vor de Graafs *Oost-Indise Spiegel*<sup>170</sup> als Problem von der Hohen Regierung benannt wurde. Es wird von faulen Sklaven und Sklavinnen geschrieben, gemeint ist aber die asiatische Kultur, die der niederländisch-calvinistischen Auffassung von Arbeit und Moral widersprach.

Nach dieser Diskussion wurde erst wieder Mitte des 18. Jahrhunderts versucht, weiterführende Schulen in Batavia zu etablieren.<sup>171</sup> Zu diesem Zeitpunkt lebten jedoch nur noch wenige Kinder in Batavia, sodass auch dieser Versuch noch vor Ende der VOC scheiterte.

### *Ausbildung und Arbeit*

In Batavia gab es zur Zeit der VOC keine höheren Bildungsinstitutionen. Wollten Eltern, dass ihre Kinder auf einer Universität studierten, mussten sie sie in die Niederländische Republik schicken. Viele Söhne der Elite studierten in Leiden Jura oder Theologie.<sup>172</sup> Eine solch hohe Bildung war aber nur diesen Kindern vorbehalten. In der Literatur wird beschrieben, dass viele der Waisenjungen und auch viele der Jungen aus Verbindungen zwischen Europäern und Asiatinnen spätestens mit zwölf Jahren in einen Handwerkerhaushalt zogen, um dort eine Ausbildung zu erhalten. Einige der begabteren Jungen aus dem Waisenhaus wurden zu Predigern ausgebildet.<sup>173</sup>

Bis ins 18. Jahrhundert übernahm auch die VOC einige der Jungen in ihre niederen Ränge als Schiffsjungen, Schreiber oder Soldaten.<sup>174</sup> 1715 erging jedoch ein Verbot, demzufolge in Ostindien geborene Kinder nicht bei der VOC arbeiten dürften.<sup>175</sup> Dieses Kinderarbeitsverbot wurde in den folgenden drei Jahren mindestens einmal wiederholt, was darauf schließen lässt, dass es sich zum einen nicht gleich durchsetzen konnte und zum anderen der VOC-Obrigkeit sehr wichtig gewesen ist.<sup>176</sup> Begründet wird dieses Verbot jedoch nicht mit einem Schutzbedürfnis der Kinder, sondern damit, dass sie wegen ihrer „*jongheyt*“<sup>177</sup> nicht im Stande wären, der VOC zu dienen und mussten so noch „*tot haeren koste leeren*“<sup>178</sup>. Eine Indienstnahme der Kinder kostete die VOC also mehr als es ihr einbrachte.

Trotz dieses Verbotes übernahm die VOC weiterhin Kinder in ihren Dienst. In den Realia der Resolutionen der Hohen Regierung zu Batavia steht am 28. Mai 1734:

*Diverse jongens uit het weeshuis, van 7 tot 13 Jaren oudt, in dienst aangenomen.*<sup>179</sup>

<sup>170</sup> Graaf [1703] Spiegel, 13f.

<sup>171</sup> Vgl.: Brugmans (1938) Geschiedenis, 46-48.

<sup>172</sup> Die späteren Generalgouverneure Dirck van Cloon und Willem van Outhoorn, beide in Ostindien geboren, studierten in Leiden Jura. Vgl. u.a.: Gelman Taylor (1983) World, 43; <http://www.vocsite.nl/geschiedenis/personalia/vancloon.html>, 16.6.2007; <http://www.vocsite.nl/geschiedenis/personalia/vanouthoorn.html>, 15.6.2007.

<sup>173</sup> Vgl. u.a.: Bosma (2003) Indische Wereld, 59; Gelman Taylor (1983) World, 25, 27; Niemeijer (2005) Batavia, 322f..

<sup>174</sup> Vgl.: Gelman Taylor (1983) World, 25, 27.

<sup>175</sup> 1715. 17 December. Verbod voor de buiten-kantoren tegen het in dienst nemen van kinderen, in Indië geboren of uit Nederland derwaarts aangebragt. In: Plakaatboek IV, 74.

<sup>176</sup> 1718. 15 Julij. Bepaling, dat kinderen, in Indië geboren of “buyten dienst” in Indië aankomende, niet in Compagnie’s dienst mogten aangenomen worden. In: Plakaatboek IV, 119; außerdem erwähnt in: Missiven VII, 233.

<sup>177</sup> 1715. 17 December. Verbod voor de buiten-kantoren tegen het in dienst nemen van kinderen, in Indië geboren of uit Nederland derwaarts aangebragt. In: Plakaatboek IV, 74.

<sup>178</sup> Ebd..

<sup>179</sup> Realia III, 356.

Dies wurde allerdings verzeichnet, als die Sterberate in Batavia gerade besonders hoch war, d. h. zu einer Zeit, als die neuen Arbeitskräfte der VOC aus Europa zahlreich verstarben. In einer solchen Not-situation wurden zuvor erlassene Verbote somit umgangen.

Die Mädchen wurden, ob im Hause der Eltern oder im Waisenhaus, zur „guten Ehefrau“, d. h. Hausfrau, ausgebildet. So lange sie noch ledig waren, mussten Mädchen aus ärmeren Familien und im Armen- und Waisenhaus mit Nöharbeiten und ähnlichem sich und ihre Eltern mitfinanzieren. Sie wurden auch als Dienerinnen und Hausmädchen in den Haushalten der Elite untergebracht.<sup>180</sup>

## **Bedeutung der sozialen Kategorien Geschlecht, Klasse und ethnische Herkunft für eine euro-asiatische Kindheit in Batavia**

Bevor nun die europäischen und asiatischen Aspekte einer Kindheit in Batavia abschließend betrachtet werden, soll noch einmal die oben untersuchte Kindheit nach der Bedeutung der sozialen Kategorien Geschlecht, Klasse und ethnische Zugehörigkeit zusammenfassend dargestellt werden. Es ist im ersten Abschnitt gezeigt worden, dass eine weibliche Kindheit sich von einer männlichen unterschied, und dass Kinder je nach Vermögen der Eltern unterschiedliche Ausbildungen genossen und ihre Kindheit damit auch unterschiedlich lange dauerte. Für eine Kindheit in Batavia bietet es sich zudem an, auch den ethnischen Faktor zu beachten.

### ***Faktor Geschlecht***

In den im ersten Teil untersuchten Gesellschaften und Religionen zeigte sich immer ein Unterschied zwischen weiblicher und männlicher Kindheit. Besonders deutlich wurde dieser Unterschied im Hinduismus und Calvinismus.

Die ersten wichtigen Schritte in die Kindheit waren für Mädchen wie Jungen gleich: die Geburt und die Taufe. Das Ende der Kindheit war jedoch um einige Jahre versetzt. Es ist oben gezeigt worden, dass Töchter drei Jahre vor den Söhnen aus der Versorgungspflicht der Eltern herausfielen. Töchter konnten außerdem schon mit achtzehn Jahren ohne Genehmigung der Eltern heiraten, Söhne erst drei Jahre später. Die meisten Töchter heirateten sehr jung. Die hier angeführte Cornelia van Nijenroode heiratete mit 23 Jahren. Für ein Mädchen galt nur die Hochzeit als Grenze zum Erwachsensein. Anders als ihre Brüder durften sie nie selbst Vormund, wirtschaftlich tätig oder gar politisch aktiv werden. Eine Tochter konnte also nie mündig sein, ein Sohn dagegen schon.<sup>181</sup>

Die Stellung der Tochter in der euro-asiatischen Familie wurde höher bewertet als die des Sohnes. Dies zeigt sich u. a. in der Beteldose auf dem Schoß von Hester Cnoll auf dem eingangs betrachteten Familienporträt. Durch die geschickte Verheiratung einer Tochter konnte die Familie mit ihr gesellschaftlich aufsteigen und mehr Wohlstand erlangen. Ein Sohn heiratete dagegen meist eine gesellschaftlich gleichgestellte Frau oder eine aus niedrigerem Stand. Die Söhne der Elite wuchsen auch häufig getrennt von ihren Familien in der Niederländischen Republik auf, was sie den Familien entfremdete. Blieben die Söhne in der euro-asiatischen Familie in Batavia, waren ihre Karrierechancen meist begrenzt.

Die Grundschulen in Batavia wurden von Mädchen wie Jungen besucht. Die Mädchen verließen diese Schulen jedoch einige Jahre früher als die Jungen. Für Jungen gab es zudem mit der Lateinschule

---

<sup>180</sup> Vgl. u.a.: Gelman Taylor (1983) *World*, 27; Niemeijer (2005) *Batavia*, 323.

<sup>181</sup> Vgl. u.a.: Blussé: *Company* (1986), 187; Gelman Taylor (1986) *Vrouwen*, 22; S'Jacob (2002) *Goens*, 133; <http://www.vocsite.nl/geschiedenis/personalia/vanhoorn.html>, 14.6.2007.

einige Jahre lang eine weiterführende Bildungsmöglichkeit. Sowohl von den Waisenmädchen als auch von den ersten Mädchen, die aus Europa nach Batavia kamen, ist bekannt, dass sie von den Müttern in Handarbeiten, Lesen und Schreiben unterrichtet wurden. Inwiefern dieses Wissen auch an die Töchter der euro-asiatischen Familien weitergetragen wurde, ist nicht abschließend zu beurteilen. Es ist ebenfalls bekannt, dass in solchen Familien die Sklaven die Kindererziehung wie die Handarbeiten übernahmen. Ob die Mädchen solcher Familien dies trotzdem noch lernen mussten, ist nicht sicher.

Die Jungen wurden, wenn es sich die Eltern leisten konnten, zur Erziehung in die Niederlande geschickt und lernten dort meist auf Lateinschulen und Universitäten. Die männliche Kindheit spielte sich also seltener in Batavia ab. Wenn doch, wurde meist Wert auf eine handwerkliche Ausbildung der Jungen gelegt.

### **Faktor soziale Klasse**

Die gesellschaftliche Stellung des Vaters und auch die Position, die der Vater in der VOC einnahm, beeinflussten die Kindheit der euro-asiatischen Kinder stark. War der Vater von niedrigem Rang, kam eine legitime euro-asiatische Familie nur schwer zustande. Es ist gezeigt worden, dass es sich ein einfacher Soldat kaum leisten konnte, seine unehelichen Kinder zu legitimieren. Außerdem blieben viele der unteren Ränge der VOC nur für kurze Zeit in Batavia.

Die hier untersuchten Quellen und Sekundärdarstellungen beschäftigen sich primär mit den Familien der Elite. Die hier erwähnten Cnolls, van Riebeecks und van Goens gehörten alle der Elite der VOC an. Sie konnten es sich leisten, ihre unehelichen Kinder zu legitimieren und ihre Söhne und unter Umständen auch Töchter zur Erziehung in die Niederlande zu schicken.<sup>182</sup> Ihre Töchter sollten gute Partien für die höhergestellten Neuankömmlinge aus der Republik werden.

Das Schicksal der Kinder der unteren Schichten ist u. a. in dem Abschnitt über das Waisenhaus deutlich geworden. Die Diakonie nahm sich einiger dieser Kinder an und versuchte, sie zu guten Christen zu erziehen. Die hygienischen Zustände des Waisenhauses und die Versorgung der Waisen ist, wie oben gezeigt, in zeitgenössischen Quellen kritisiert worden.

In welchem Umfang eine Kindheit in Armut die spätere Entwicklung der Kinder beeinflusste, ist nur schwer zu beurteilen. Da es nur wenige Christinnen in Batavia gab, kann davon ausgegangen werden, dass auch christlich erzogene Mädchen aus dem Waisenhaus gute Chancen auf eine Heirat mit einem Niederländer hatten. Einige der Jungen wurden Handwerker oder in den niederen Rängen der VOC angestellt.

### **Faktor ethnische Zugehörigkeit**

Die soziale Klasse der Kinder hing sehr eng mit ihrer ethnischen Zugehörigkeit zusammen. Höheren Rängen der VOC war es erlaubt, ihre Ehefrauen aus Europa mitzubringen. So hatten viele der Kinder der Elite einen europäischen Vater und eine europäische Mutter, wie die van Riebeecks oder die van Goens Kinder. Einige der Kinder der Elite hatten jedoch auch eurasische oder sogar asiatische Mütter, so z.B. Cornelia van Nijenroode und ihre Kinder. Sogar der 23. Generalgouverneur Dirck van Cloon (1731-1735) war in Batavia geboren und euro-asiatischer Abstammung.<sup>183</sup> Eine multiethnische Herkunft musste also nicht zwingend eine Kindheit und ein späteres Leben in Armut zur Folge haben.

---

<sup>182</sup> Cornelis Speelman, der spätere vierzehnte Generalgouverneur der VOC, sandte seine Tochter Hadewyna in die Niederlande. Vgl.: Gelman Taylor (1983) *World*, 45.

<sup>183</sup> Vgl. u.a.: Ebd., S. 5; <http://www.vocsite.nl/geschiedenis/personalia/vancloon.html>, 16.6.2007.



Die meisten der Mischlingskinder wurden nicht von ihren Vätern anerkannt und wurden so Teil der ethnischen Gruppe ihrer Mutter. Sie durchlebten somit keine euro-asiatische Kindheit.<sup>184</sup>

Kinder multiethnischer Herkunft wurden vor dem Gesetz anders behandelt und auch anders beurteilt. Das Erbe von Mischlingskindern wurde nur bis zu 4.000 Reichstalern verzinst, während das von „*Europesche[n] weezen*“<sup>185</sup> unbegrenzt verzinst wurde. Auf dem Gemälde aus Nieuhofs Reisebericht zeigt sich zudem, dass die Waisen je nach ethnischer Zugehörigkeit andere Kleidung trugen. Nicolaus de Graaf verurteilt besonders die

[...] Mistise, ende Kastise, [...] dese weten nergen van, en sijn ook nergens anders toe bequaam, als om haar wat te palleeren, betel kauwen, bonkes roken, tee-water drinke, of een alkatief of matte te leggen; voort sittense de gantse dag, luy en legid, sonder iets ter hant te nemen, en dat al meest op har hielden neer, even als de apen op haar gat; want sy kunnen qualijk op een stoel sitten, of sitten met de beenen onder 't lijf, 't welk ook 't gemmen gebruyk der Indianen is [...].<sup>186</sup>

Auch in den zeitgenössischen Quellen der VOC in Batavia finden sich abwertende Urteile über nicht europäische Kinder in Batavia, wie an der Diskussion um die Lateinschule oben gezeigt wurde. Um daraus rassistische Tendenzen der batavischen Politik ableiten zu können, reicht die Quellenlage jedoch nicht aus.

## **Europäische und asiatische Aspekte einer euro-asiatischen Kindheit im Batavia der VOC**

Das Ziel dieser Arbeit war es, Kindheit vor dem Hintergrund der Begegnung von Orient und Okzident zu untersuchen. Eingegrenzt wurde dieses Vorhaben auf die Kindheit der sogenannten „Kinder der Kompanie – Anak Kompenie“, die im 17. und frühen 18. Jahrhundert in Batavia aufwuchsen. In den vorangegangenen Abschnitten wurden hierfür niederländische wie asiatische Kindheiten und Kindheitsvorstellungen verglichen, um dann verschiedene Aspekte einer euro-asiatischen Kindheit im Batavia der VOC darzustellen. Abschließend sollte nun die Frage beantwortet werden, welche der untersuchten Kindheitsaspekte europäischen Ursprungs waren und welche asiatischen, und ob die Kindheit der „Anak Kompenie“ eher europäisch oder eher asiatisch geprägt war.

Zwei Probleme ergeben sich bei dieser Betrachtungsweise: Zum einen die schon erwähnte Quellenauswahl – die meisten der hier verwendeten Quellen spiegeln die europäische Sichtweise wider – zum anderen die Kategorien „europäisch“ und „asiatisch“ selbst. Die Kategorisierung von Kindheit in Batavia in „europäisch“ und „asiatisch“ entstammt einer europäischen Denkweise. Es kann hier nicht überprüft werden, ob die von den Europäern beschriebenen Elemente der asiatischen Kultur auch von den Asiaten selbst als Teil ihrer Kultur empfunden wurden.

### **Einordnung einer euro-asiatischen Kindheit im Batavia der VOC**

Eine eindeutige Zuordnung in die genannten Kategorien „europäisch“ und „asiatisch“ ist nicht immer möglich. In dieser Arbeit ist gezeigt worden, dass bestimmte Aspekte der Kindheit in Europa wie im Malaiischen Archipel sehr ähnlich verliefen. In allen betrachteten Kulturen werden Kinder von

<sup>184</sup> Vgl. u.a.: Bosma (2003) *Indische Wereld*, 52; Gelman Taylor (1983) *World*, 8.

<sup>185</sup> 1705. 1 September. *Magtiging op Weesmeesteren de renten van gelden, onder hun bekeer en met fidei-commis bezwaard, te doen ophouden, gerekend van ultimo Februarij 1705; eveneens te handelen ten aanzien van gelden, toekomende aan onechte kinderen en haar vrij gegeven slaven of hunne kinderen, „maar die van de bekende te laten strecken tot derselver alimentatie, voor soo verre zy dat onvermydelyk mogten benodigt zyn, of anders renteloos te houden, totdat meerder jarigh werden.“* In: Plakaatboek III, 561.

<sup>186</sup> Graaf [1703] *Spiegel*, 14; palleeren: herausputzen; bonkes: indigene Zigaretten; alkatief: Teppich, Matratze.

Erwachsenen unterschieden. Außerdem gab es überall affektive Bindungen zwischen Eltern und Kindern und in all diesen Kulturen verlief die Kindheit von Jungen und Mädchen unterschiedlich. Für eine euro-asiatische Kindheit im Batavia der VOC lassen sich diese Aussagen größtenteils bestätigen.

Kulturelle Unterschiede der im ersten Abschnitt betrachteten Gesellschaften und Religionen ließen sich auf familiärer Ebene in den Familienstrukturen und im Familienleben ermitteln sowie in den Institutionen, die auf die Kindheit außerhalb der Familie einwirkten und sie mit definierten.

### *Familienstrukturen*

Es steht außer Frage, dass die konkubinatsähnlichen Beziehungen, die die Europäer mit asiatischen Frauen in den Handelsniederlassungen der VOC pflegten, den calvinistischen Moralvorstellungen der Reformierten Kirche widersprachen. Das Konkubinat ist jedoch keineswegs eine asiatische Erfindung. Die Europäer hatten in ihrer Heimat eine solche der kirchlichen Moral widersprechende Lebensform genauso wenig überwunden. Auch hier fanden sich an den Königs- und Fürstenhöfen Formen des Konkubinats. Es ist also sehr fragwürdig, das Konkubinat als asiatische Lebensform zu bezeichnen. Viel eher erscheint das Konkubinat hier als universelle Lebensform der Elite. Das Konkubinat der Europäer in Asien mag zwar zunächst aus der Not heraus geboren worden sein, doch entwickelte es sich bald zum Ausdruck des elitären Denkens und des Überlegenheitsgefühls der Europäer gegenüber den Asiaten. Auch die Integration unehelicher Kinder in die Familien gab es in europäischen Fürstenhäusern. Somit erscheint auch diese Lebensweise nicht mehr als asiatisch, sondern als elitär.

Es ist außerdem beschrieben worden, dass die Familienstrukturen in Batavia fluktuierten und die Familien häufig innerhalb des Einflussbereiches der VOC umzogen. Die Kindheit der hier betrachteten Kinder wird durch diese Mobilität und Fluktuation insofern beeinflusst worden sein, als dass sie hierdurch mit mehreren asiatischen und auch afrikanischen Kulturen in Berührung kam.

Die Familienstrukturen, die Benjamin Roberts in seiner Studie über Kindheit in der Niederländischen Republik untersucht, wirken gefestigter.<sup>187</sup> Um hieraus eine allgemeine Aussage über die Fluktuation innerhalb der Familien und Mobilität von Familien in Europa zu treffen, reicht der Untersuchungsrahmen jedoch nicht aus. Es gibt Studien über die Migrationsgeschichte Europas zu dieser Zeit, die eine hohe Mobilität der Bevölkerung beschreiben. Allerdings fand diese Mobilität in einem begrenzteren lokalen Rahmen statt. Anthony Reid schildert eine hohe Mobilität der südostasiatischen Gesellschaft. Zudem erwähnt er, dass Ehen häufig nur für eine bestimmte Zeit geschlossen wurden. Es gab also auch innerhalb der südostasiatischen Familien eine hohe Fluktuation.<sup>188</sup>

Um die Bedeutung der Fluktuationen innerhalb der Familien besser beurteilen und vergleichen zu können, fehlt es an statistischem Quellenmaterial. So kann nicht abschließend beurteilt werden, ob dieses Phänomen dem europäischen oder dem asiatischen Kulturraum näher stand. Außerdem wäre es sinnvoll, nach den Auswirkungen dieser Fluktuationen auf die Kindheit zu fragen. Hierfür müssten interkulturelle psychologische Studien angefertigt werden, die den Rahmen der hier vorliegenden Arbeit überschritten hätten.

### *Das Leben in der Familie*

Was die Familien in Batavia deutlich von denen in Europa unterschied, war die unterschiedliche kulturelle Herkunft ihrer Mitglieder. Es lassen sich aus den hier vorliegenden Quellen nur wenige Schlüsse

---

<sup>187</sup> In den drei bis vier Generationen der drei untersuchten Familien der holländischen Oberschicht finden sich nur drei Männer, die mehr als einmal heirateten. Keine der Familien verließ die Niederlande. Roberts (1998) Keyhole.

<sup>188</sup> Vgl. hierzu: Page Moch (1992) Moving Europeans; Reid (1988) Southeast Asia I, 62f., 155.

über das private Zusammenleben innerhalb der Familie ziehen. Im dritten Abschnitt wurde dennoch versucht mit Hilfe von Erkenntnissen aus der Sekundärliteratur, einige der Aspekte der Kindheit im privaten Raum darzustellen. Dabei fiel eine starke asiatische Prägung dieses Zusammenlebens auf. Die Kleidung, die Spiele und die Erziehung der Kinder im Haus waren von der asiatischen Kultur beeinflusst.

Die Erziehung der Mädchen im Lesen, Schreiben und Nähen erscheint in den Quellen der VOC als europäisch. Aber auch in den traditionellen südostasiatischen Gesellschaften wurde dies den Mädchen im Hause durch die Mutter beigebracht. Auch wenn, wie nicht abschließend festgestellt werden kann, dieser Unterricht in einer europäischen Sprache stattfand, kann er somit nicht als eindeutig europäisch oder asiatisch klassifiziert werden.

Europäische und asiatische Elemente des familiären Zusammenlebens, der Kindererziehung und der materiellen Kultur verbanden sich in den Familien zu einer neuen Kultur. So fand in den Familien eine euro-asiatische Kindheit statt.

### *Die institutionalisierte Kindheit*

Die Kindheit außerhalb der Familie war weitgehend von Institutionen bestimmt, die aus der Niederländischen Republik stammten. Daher kann diese Kindheit als institutionalisierte Kindheit bezeichnet werden. Derartige Institutionen gab es in den im ersten Teil betrachteten asiatischen Gesellschaften und Religionen in dieser Form nicht. Zwar ist im Koran auch eine Form der Waisenbetreuung gefordert, doch diese soll innerhalb der Familien organisiert werden. Auch die Koranschulen können nicht mit den schulischen Institutionen in der Niederländischen Republik verglichen werden. Waisenhäuser und Schulen zielten in Batavia wie in vielen Orten Europas zu jener Zeit darauf ab, den Kindern christliche Ideale mit Hilfe von überwiegend christlichen Schriften zu vermitteln.

Diese Institutionen können in Batavia dennoch nicht als rein europäisch betrachtet werden. Sie wurden nicht, wie in der Diskussion um die Lateinschule gefordert, als Konvente geführt, die von der asiatischen Kultur des Umfeldes unbeeinflusst blieben. Die Schulen wurden auch von asiatischen Christen besucht, und auch im Waisenhaus wurden diese aufgenommen. Zudem lebten viele Sklaven im Waisenhaus.

Die Idee, die Schulen als Konvent zu führen, verdeutlicht den Wunsch der VOC-Obrigkeit, dass ihre Kinder nicht von der asiatischen Kultur beeinflusst werden sollten. Dies widerspricht den hier aufgezeigten Realitäten innerhalb der Familien. Wer eine europäische Erziehung seiner Kinder wünschte, musste sie nach Europa schicken.

Unabhängig von den europäischen Strukturen der Institutionen und auch der Gesetzgebung Batavias wirkte das asiatische Umfeld in Batavia immer auf die Kinder ein. Eine rein asiatische Kindheit konnte es für die Kinder der Kompanie jedoch nicht geben. Waren sie von ihrem Vater anerkannt, wirkten auch Aspekte des europäischen Lebens auf sie ein. Somit konnten sie nur eine euro-asiatische Kindheit in Batavia erleben, eine Kindheit, in der sich europäische mit asiatischen Kulturelementen verbanden.

Die Ausgangsfrage scheint somit ansatzweise beantwortet. Einige der hier untersuchten Aspekte der Kindheit konnten auf Grund der Quellenlage und auch auf Grund des Untersuchungsrahmens weniger intensiv bearbeitet werden als andere. So fanden sich, wie erwähnt, relativ wenige Quellen und Darstellungen, die Auskunft über die Kindheit im privaten Raum geben. Mit weiteren Quellen, wie z.B. Frachtlisten der VOC-Schiffe, Tagebüchern, weiteren Briefen, Reiseberichten wäre es möglich, genauere Aussagen über Themen wie Spiele oder Spielzeug der Kinder zu treffen.

## Quellen und Literaturverzeichnis

### Quellenverzeichnis

#### Bildquellen

- Rijklof van Goens en zijn gezin tijdens zijn verblijf in Nederland, gedrukker Kupferstich, In: Goens, Rijklof van (1956) *De vijf gezantschapsreizen van Rijklof van Goens naar het hof van Mataram 1648-1654*, (Linschoten Vereniging, 59), Den Haag, Nijhoff, XIII
- [1703] The Hospitall for Children of Batavia, gedrukker Kupferstich. In: Nieuhof, John: *Remarkable Voyages & Travalls into the best Provinces of the West and East Indies*, London, A. and J. Churchill, 306
- Coemann, Jacob J. [1665] *Pieter Cnoll (gest. 1672). Eerste opperkoopman te Batavia, zijn echtgenote Cornelia van Nieuwenrode (1629-1692) en hun dochters Catharina (geb. 1653) en Hester (geb. 1658)*, Öl auf Leinwand, Rijksmuseum, Amsterdam, in: <http://www.rijksmuseum.nl/images/aria/sk/z/sk-a-4062.z>, 17.10.2007

#### Schriftquellen

- Bosman, D.B., Ed. (1952/1710) *Briewe van Johanna Maria van Riebeeck en ander Riebeeckiana*, Amsterdam, Die Skrywer.
- Chijs, Jacob Anne van der, Ed. (1885-1887) *Realia. Register op de generale resolutiën van het Kasteel Batavia. 1632-1805*, 1.-3. Band, Leiden, Batavia, Kolff.
- Chijs, Jacobus Anne van der, ed.: *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek 1602-1811, Eerste Deel-Vierde Deel*, Den Haag, Nijhoff.
- Coolhaas, W. Ph., Ed. (1960-1985) *Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie*, Band I-VIII, (Rijks Geschiedskundige Publicatiën, Grote Serie 104, 112, 125, 134, 150, 159, 164, 193), Den Haag, Nijhoff.
- Dam, Pieter van (1927-1954/ 1701-1703) *Beschryvinge van de Oostindische Compagnie. Eerste Boek, Deel I, Derde- Vierde Boek* (Rijks Geschiedskundige Publicatiën, 63, 87, 96), Den Haag, Nijhoff.
- Goor, J. van, Ed. (1988) *Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie. Deel IX: 1729-1737*, (Rijks Geschiedskundige Publicatiën, Grote Serie 205), Den Haag, Nijhoff.
- Goens, Rijklof van (1956) *De vijf gezantschapsreizen van Rijklof van Goens naar het hof van Mataram 1648-1654*, (Linschoten Vereniging, 59), Den Haag, Nijhoff.
- Graaf, Nicolaus de (1930/1701) *Reisen van Nicolaus de Graaf, Gedaan naar alle Gewesten des Werelds. Beginnende 1639, tot 1687 inclus.*, (Linschoten Vereniging, 33), Den Haag, Nijhoff.
- Graaf, Nicolaus de (1930/1703) *Oost-Indise Spiegel*, (Linschoten Vereniging, 33), Den Haag, Nijhoff.
- Hoffmann, Johann Christian (1931/1680) *Reise nach dem Kaplande, nach Mauritius und nach Java. 1671-1676*, (Reisebeschreibungen von deutschen Beamten und Kriegsleuten im Dienst der Niederländischen West- und Ost-Indischen Kompagnien. 1602-1797, 7, I), Den Haag, Nijhoff.
- Jonge, J.K.J de, Ed. (1870-1877) *De opkomst van het Nederlandsch gezag in Oost-Indië: Verzameling van onuitgegeven stukken uit het oud-koloniaal archief*, 5-9, Amsterdam, Nijhoff.
- Nieuhof, John [1703] *Remarkable Voyages & Travalls into the best Provinces of the West and East Indies*, London, A. and J. Churchill.
- Saar, Johann Jacob (1930/1662) *Reise nach Java, Banda, Ceylon und Persien. 1644-1660*, (Reisebeschreibungen von deutschen Beamten und Kriegsleuten im Dienst der Niederländischen West- und Ost-Indischen Kompagnien. 1602-1797, 6), Den Haag, Nijhoff.
- Tavernier, Johan Baptista [1681] *Beschreibung Der Sechs Reisen/ Welche Johan Baptista Tavernier Ritter und Freyherr von Aubonne, In Türcken/ Persien und Indien/ innerhalb vierzig Jahren/ durch alle Wege/ die man in diesen Ländern nehmen kann/ verrichtet: Worinnen Unterschiedliche Anmerckungen von der Beschaffenheit der Religion/ Regierung / Gebräuchen und Handlungen/ jeglichen Landes enthalten. Samt den Figuren/ Gewichten und dem Maß der Müntzen/ welche in vielen Länderen gangbar sind. Anderer Theil/ Darinnen Indien und die Benachbahrte Inseln beschrieben werden*, Genf, Wiederhold.

### *Internetquellen*

- <http://hadith.al-islam.com/Bayan/ger/>, Oktober 2007  
<http://quran.al-islam.com/ger/>, Oktober 2007  
<http://vocopvarenden.nationaalarchief.nl/search.aspx>, 14.6.2007  
<http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/DAS>, 14.6.2007  
<http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/VocGlossarium/zoekvoc>, 14.6.2007  
<http://www.islamtomorrow.com/women/marriage.asp>, 3.1.2008  
<http://www.rijksmuseum.nl>, 17.10.2007  
<http://www.searchtruth.com>, Oktober 2007  
<http://www.studying-islam.org/articletext.aspx?id=1046>, 3.1.2008  
<http://www.vocsite.nl>, 14.6.2007

### **Literaturverzeichnis**

- Andaya, Leonard (rep. 1994) Interaction with the Outside World and Adaption in Southeast Asian Society. In: Tarling, Nicholas (Hg.) *The Cambridge History of Southeast Asia. Volume One. From Early Times to c. 1800*, Cambridge u.a., Cambridge Univ. Press, 345-401.
- Ariès, Philippe (142000): *Geschichte der Kindheit*, München, dtv.
- Blussé, Leonard (1986) *Strange Company. Chinese Settlers, Mestizo Women and the Dutch in VOC Batavia*, Dordrecht [u.a.], Foris.
- Blussé, Leonard (2000) *Rosenkrieg. Ein Scheidungsdrama um Besitz, Macht und Freiheit im 17. Jahrhundert*, Frankfurt, Campus-Verl.
- Bosma, Ulbe/ Raben, Remco (2003) *De oude Indische wereld 1500-1920*, (De geschiedenis van Indische Nederlanders), Amsterdam, Bakker.
- Bosma, Ulbe/ Raben, Remco/ Willems, Wim (2006) *De geschiedenis van Indische Nederlanders*, (De geschiedenis van Indische Nederlanders), Amsterdam, Bakker.
- Brug, P.H. van der (1994) *Malaria en malaise. De VOC in Batavia in de 18<sup>de</sup> eeuw*, Amsterdam, de Bataafsche Leeuw.
- Brugmans, Izaak J. (1938) *Geschiedenis van het onderwijs in Nederlandsch-Indië*, Groningen, Batavia, Wolters.
- Gaastra, Femme S. (2003) *The Dutch East India Company. Expansion and Decline*, Leiden, Walburg Pers.
- Gelder, Roelof van (2004) *Das ostindische Abenteuer. Deutsche im Dienst der Vereinigten Ostindischen Kompanie der Niederlande (VOC). 1600-1800*, (Schriften des Deutschen Schiffahrtsmuseums, 61), Bremerhaven, Hamburg, Convent.
- Gelman Taylor, Jean (1983) *The Social World of Batavia*, Wisconsin, University of Wisconsin Press.
- Gelman Taylor, Jean (1986) Europese en Euraziatische vrouwen in Nederlands-Indië in de VOC-tijd, Reijs, J. u.a., ed., *Vrouwen in de Nederlandse koloniën. Jaarboek voor vrouwengeschiedenis 7*, Nijmegen, Stichting Beheer IISG, 10-33.
- Gelman Taylor, Jean (2006) Meditations on a Portrait from Seventeenth-Century Batavia. In: *Journal for Southeast Asian Studies*, 37, 1, 23–41.
- Glander, Annelies (2001) *The Oriental Child. Not Born in Wedlock. A Study of the Anthropological Parameters, Religious Motivations and Sociological Phenomena of Child Care in Islam and Judaism*, (Europäische Hochschulschriften, Reihe XII, Soziologie, 355), Frankfurt am Main, Lang.
- Haan, F. de (1910) *Priangan. De Preanger-Regentschappen onder het Nederlandsch Bestuur tot 1811*, Eerste Deel I-II, Batavia, Kolff.
- Haan, F. de (1922) *Oud Batavia. Gedenkboek uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen naar aanleiding van het driehonderdjarig bestaan der stad in 1919*, 2 Bände und Grafikenbuch, Batavia, Kolff.
- Israel, Jonathan (1995) *The Dutch Republic. Its Rise Greatness, and Fall. 1477-1806*, Oxford, Clarendon Press.

- Loos-Haaxman, J. de (1968): *Verlaat Rapport Indië. Drie eeuwen westerse schilders, tekenaars, grafici, zilversmeden en kunstnijveren in Nederlands-Indië*, Den Haag, Mouton.
- Lucassen, Jan (2004): A Multinational and its Labor Force: The Dutch East India Company, 1595–1795. In: *International Labor and Working Class History*, 66, 12-3.
- Milone, Pauline D. (1966-1967) Indische Culture, and its Relationship to Urban Life. In: *Comparative Studies in Society and History*, 9, 407-426.
- Nagel, Jürgen (2007): *Abenteuer Fernhandel. Die Ostindienkompanien*, Darmstadt, Wiss. Buchgesell.
- Niemeijer, Hendrik E. (2000) Slavery, Ethnicity and the Economic Independence of Women in Seventeenth Century Batavia. In: Watson Andaya, Barbara, ed., *Other Pasts. Women, Gender and History in Early Modern Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawai'i, 174-194.
- Niemeijer, Hendrik E. (2005): *Batavia. Een koloniale samenleving in de zeventiende eeuw*, Amsterdam, Uit. Balans.
- Page Moch, Leslie (1992) *Moving Europeans: Migration in Western Europe Since 1650*, Bloomington u.a., Indiana Univ. Press.
- Petzhold, Matthias (1986) *Indische Psychologie. Eine Einführung in traditionelle Ansätze und moderne Forschung*, München, Psychologie-Verlags-Union.
- Reid, Anthony (1988-1993): *Southeast Asia in the Age of Commerce. 1480-1680*. 2 Bände, New Haven, London, Yale Univ. Press.
- Roberts, Benjamin (1998): *Through the keyhole: Dutch child-rearing practices in the 17th and 18th century. Three urban elite families*, Proefschrift ter verkrijging van het doctoraat in de Psychologisch, Pedagogische en Sociale Wetenschappen aan de Rijksuniversiteit Groningen op gezag van de Rector Magnificus, dr. F. van der Woude, in het openbaar te verdedigen op donderdag 26 maart 1998 des middags te 2.45 door Benjamin Burton Roberts geboren op 23 september 1965 te Newton (New Jersey), Hilversum, Verloren.
- Schumann, Olaf (1983) Die Ausprägungen des Islams im heutigen südostasiatischen Archipel. In: Draguhn, Werner, ed., *Der Einfluss des Islams auf Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Südostasien*, Hamburg, Institut für Asienkunde, 15-31.
- Sirks, A.J.B. (2001) Saving Souls Through Adoption. A legal Transplant in the Dutch East Indies. In: Cairns, J. / Robinson, O.F., eds. *Critical Studies in Ancient Law. Comparative Law & Legal History. Essays in Honour of Alan Watson*, Oxford, Portland, Hart Publishing, 365-378.
- S'Jacob, Hugo (2002) Rijcklof Volckertsz van Goens, 1619-1682. Kind van de Compagnie, diplomaat en krijgsman. In: Knaap, Gerrit/ Teitler, Ger, eds., *De Verenigde Oost-Indische Compagnie tussen oorlog en diplomatie*, Leiden, KITLV Uitgeverij, 131-149.
- Stearns, Peter N. (2006) *Childhood in World History*, (Themes in World History), New York, London, Routledge.
- Watson Andaya, Barbara (2002) Localising the Universal: Women, Motherhood and the Appeal of Early Theravāda Buddhism In: *Journal for Southeast Asian Studies*, 33, 1, 1-30.

## 6 Freundschaft als soziale Praxis: interkulturelle Freundschaft auf Java

Theoretische Implikationen, historische Dimensionen  
und soziale Handlungsräume

Eric Anton Heuser

### Einleitung

In der Freundschaftsforschung dominieren bisher vorrangig auf Europa und den nordamerikanischen Raum bezogene Arbeiten. Diese definieren Freundschaft vornehmlich als idealisierte, dyadische Beziehung. Probleme, Brüche oder konflikthafte Verlaufsformen, kulturelle Mischformen oder Überschneidungen mit anderen sozialen Nahbeziehungen, wie das Spannungsverhältnis zwischen Freundschaft und sexueller Beziehung, wurden bisher vernachlässigt und nicht ethnologisch bearbeitet. Genau dies ist aber zentraler Bestandteil von Freundschaft auf Java. In diesem theoretisch ausgerichteten Artikel wird der Ansatz *Freundschaft als soziale Praxis* vorgestellt, der für eine akteurszentrierte Freundschaftsforschung plädiert und den Fokus auf die situationsabhängigen sozialen und kulturellen Überlagerungsmomente richtet. Diese treten auf als Überschneidungen zwischen Freundschaft und anderen Nahbeziehungen und/oder parallel ablaufenden Prozessen kulturellen Austauschs.

### Interkulturelle Freundschaftsforschung: Überlegungen und Implikationen

Freundschaft wird in den Sozial- und Geisteswissenschaften als ein universelles Phänomen begriffen.<sup>1</sup> Dies gilt für ein theoretisches Verständnis des Konzepts sowie für dessen Umsetzung in der sozialen Praxis. Letzteres ist jedoch hochgradig von den Handlungspraxen jeweiliger lokalkultureller Kontexte abhängig.<sup>2</sup> In verschiedenen kulturellen Handlungsfeldern erfahren Freundschaften unterschiedliche Gewichtung und Verlaufsformen, sodass eine idealtypische Konzeptionalisierung von Freundschaft als freiwillige, dyadische und intime Beziehung als an kulturell westliche Kontexte gebunden entlarvt werden kann.<sup>3</sup> Diese kulturelle Bedingtheit sozialer Praxis und die damit einhergehende soziale Wandelbarkeit sozialer Nahbeziehungen machen Freundschaftskonstrukte zu einem interessanten, jedoch problematischen Forschungsgegenstand für die Ethnologie.

---

<sup>1</sup> Dieser Artikel geht aus den Daten des Dissertationsprojekts *On the dialectics of friendship and interculturality in Indonesia* (Arbeitstitel) im Rahmen des interdisziplinären DFG-Graduiertenkollegs *Freunde, Gönner, Getreue* an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg hervor. In diesem werden die Freundschaftskonzepte und Praktiken westlicher Langzeitaufenthalter/Migranten und ihren indonesischen Freunde untersucht. Die Datenerhebung erfolgte in drei Feldaufenthalten zwischen 2004 und 2007 von insgesamt 16 Monaten. In diesem Artikel stehen die Dynamiken interkultureller Freundschaften auf Java im Zentrum der Diskussion, wobei Teile dieses Artikels in dem Vortrag *Interkulturelle Freundschaft in Neuseeland und Indonesien. Dynamiken und soziale Räume* zusammen mit Agnes Brandt, Universität Freiburg (Interkulturelle Freundschaften in Neuseeland), ebenfalls erwähnt werden

<sup>2</sup> Vgl. Grätz, Meier, Pelican (2003); Bell, Coleman (1999); Beer (1998).

Im interkulturellen<sup>4</sup> Diskurs gilt es, den Blick auf die subjektiven Erfahrungen und die sozialen Praktiken der Akteure zu lenken und dabei verstehend zu beobachten, ob und wie unterschiedliche kulturelle Praktiken in einen Austausch miteinander treten. So ergibt sich für die Freundschaftsforschung die Notwendigkeit, über diese bisher eher ethnozentrischen Konzeptionen hinauszuschauen und die häufig über kulturelle Grenzen hinweg festgeschriebenen Freundschaftskonzepte für jene Praktiken und Idealdiskurse außerhalb des europäischen Kulturraums aufzubrechen und somit für die Forschung zugänglich zu machen.

Ebenso soll hier erwähnt werden, dass aufgrund der Enträumlichung sozialen Handelns und der folgenden Deterritorialisierung kultureller Handlungspraktiken davon ausgegangen wird, dass Freundschaftskonzepte sich über kulturelle Grenzen hinweg gegenseitig beeinflussen und multiplen kulturellen sowie sozialen Überlagerungsprozessen unterworfen sind.<sup>5</sup> Dies muss die ethnologische Freundschaftsforschung reflektieren, doch sie steckt dann schnell in einem altbekannten ethnologischen Dilemma: Auf der einen Seite muss der Forscher<sup>6</sup> ein Vorwissen und eine Vorstellung des zu untersuchenden Feldes haben, auf der anderen Seite muss dem Gegenstand und den kulturell differierenden Praktiken eine generelle Offenheit garantiert werden. Im konkreten Fall der Freundschaftsforschung heißt das, dass das im europäischen kultur-historischen Kontext gewachsene Freundschaftsideal nicht ohne Weiteres auf Indonesien – oder andere außereuropäische Gesellschaften – zu übertragen ist.

Damit ist ein weiteres Thema in der empirischen Freundschaftsforschung angesprochen. Der Großteil der bisherigen kulturhistorischen, hauptsächlich auf Europa gerichteten Arbeiten verstehen Freundschaft vornehmlich als hochgradig idealisierte Beziehung. Probleme, Brüche oder konflikthafte Verlaufsformen, gar Mischformen und Überlagerungen mit anderen sozialen Nahbeziehungen, in welchen die bekannten und vermeintlich getrennten Sphären von z.B. Freundschaft und sexueller Beziehung verschwimmen, wurden bisher nicht systematisch bearbeitet. So erscheint es wenig verwunderlich, dass kritische Arbeiten, welche die etablierten thematischen Diskurse zu destabilisieren versuchen, innerhalb der Freundschaftsforschung auch bis heute die Ausnahme bilden.<sup>7</sup>

Ein akteurzentrierter Ansatz, wie er hier vorgestellt wird, rückt die konkreten Freundschaftspraktiken und individuellen Erfahrungen einschließlich ihrer kulturellen Dimensionen in den Mittelpunkt der Untersuchung. So plädiere ich für einen Ansatz, der *Freundschaft als soziale Praxis* untersucht, indem die als Freundschaftsgesten und -praktiken verstandenen Aktivitäten der Akteure bei der Untersuchung im Vordergrund stehen. Diese Herangehensweise ermöglicht es, Kontinuitäten, Konflikte und Brüche, aber auch die Widersprüche individuellen Handelns innerhalb dieser interpersonalen Beziehungen in den Mittelpunkt der Analyse zu rücken. Durch diesen akteurszentrierten Ansatz können ebenfalls die für die lokalkulturellen (in diesem Fall die indonesischen) Freundschaftskonstrukte typischen Partiku-

---

<sup>3</sup> Die Problematik der Kategorie „westlich“ wird hier als ein emischer Arbeitsbegriff verwendet, basierend auf den empirischen Daten. Er bezieht sich zudem auf Informanten, die aus Europa, den USA, Australien oder Neuseeland kommen. Ihnen ist gemeinsam, dass sie sich und ihre Kulturen als „westlich“ in Abgrenzung zu javanischer und/oder indonesischer Kultur konstruierten.

<sup>4</sup> Mit der Verwendung des Begriffs „interkulturell“ soll nicht angedeutet werden, dass Kulturen als abgeschlossene Entitäten miteinander in eine Interaktion treten, die sodann als interkulturell verstanden werden. Kultur wird dargestellt als offen und ständigen Veränderungsprozessen unterworfen, wobei die kulturellen Akteure (Agents) bewusst und/oder unbewusst Kultur bzw. kulturelle Unterschiedlichkeiten als Marker von Identität und sozialer Kompetenz einsetzen. Siehe Hall zu Identität und *agency* (2004). Für eine kritische Diskussion des Begriffs siehe auch Han (2005); Welsch (1999).

<sup>5</sup> Vgl. Giddens (1995); Nederveen-Pieterse (2005).

<sup>6</sup> Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird in diesem Artikel die männliche Form verwendet, Männer und Frauen sind hiermit gleichermaßen gemeint.

<sup>7</sup> Zu Freundschaft und Geschlecht vgl. Winstead (1986); Wright (1982); Nardi (1999).



laritäten und Überlagerungen mit anderen „benachbarten“ sozialen Beziehungen ins Auge gefasst werden. Durch diese Herangehensweise kann außerdem verdeutlicht werden, inwieweit die jeweiligen historisch-kulturell gewachsenen Idealdiskurse interpersonalen Beziehungen in die sozialen Alltagspraktiken der Akteure hineinreichen und wie Idealdiskurs und soziale Praxis miteinander in Verbindung treten.

Zuerst wird anhand einer Diskussion des Begriffs der Grenze dafür plädiert, im interkulturellen sowie im sozialen Diskurs den Blick der Untersuchung auf die Momente von Transgression und Überlagerungen von Freundschaft und anderen, verwandten Sozialbeziehungen oder sich im Austausch befindlicher Kulturen in den Blick zu nehmen. Hiermit verbunden wird argumentiert, dass in interkulturellen Freundschaften situative Identitätsbildungen und deren De- und Rekonstruktionen relevante Momente darstellen, um die Dynamiken dieser intimen Nahbeziehungen zu analysieren.

Diese unterschiedlichen Dynamiken und die daraus resultierenden Handlungspraktiken werden dann kurz anhand der kulturell verschiedenen, historisch gewachsenen Idealdiskurse sozialen Handelns hergeleitet. Hierfür sind auf Java dynastische Chroniken, vor allem aber die mystischen Glaubensvorstellungen der *kejawan*, zentral, denn sie legitimieren die auf Java zu findende Akzeptanz ausgeprägter sozialer Hierarchien. Ebenfalls legitimieren diese Idealdiskurse kulturell unterschiedliches Verhalten, welches in interkulturellen Freundschaften zu Konflikten bzw. zu differierenden Verhaltenserwartungen führen kann.

### **Die Freundschaft und die Grenze**

Kulturen sind den Prozessen der gegenseitigen Beeinflussung unterworfen, eine Tatsache, die in der gängigen Literatur oft mit dem Schlagwort *Hybridität* bezeichnet wird. Von dieser sozialen Tatsache ausgehend erscheint mir eine Beschäftigung mit eben diesen Brüchen von sozialen Nahbeziehungen und kulturellen Prozessen, in deren Spannungsfeld sich Freundschaft entfaltet, als von besonderer Bedeutung. So ermöglicht dieser Ansatz einmal eine Ausrichtung auf die kulturell komplexen Überlagerungsprozesse wie auch eine Beschäftigung mit dem hybriden Charakter von sozialen Nahbeziehungen.

Freundschaftsbeziehungen als hochgradig dynamische Konstrukte interagieren mit anderen sozialen Nahbeziehungen, deren Art der Ausformung und individuelle Relevanz von lokalkulturellen Kontexten abhängig ist. So kann auf Java beispielsweise zwischen den Polen privat/öffentlich, partikular/universell und normativ/alltägliche Handlungspraxen unterschieden werden.<sup>8</sup> Daraus folgernd lässt sich postulieren, dass Freundschaften generell, besonders aber interkulturelle Freundschaften, soziale Räume darstellen, in denen verschiedene Herkunftskulturen im Rahmen einer als intim erfahrenen Beziehung in einen Prozess des Austauschs treten. Des Weiteren korreliert Freundschaft auf einer zweiten Aushandlungsebene mit anderen Nahbeziehungen. Das sensible Aushandeln in und zwischen diesen interpersonalen Beziehungen wird in diesem Fall um das Moment des interkulturellen Dialoges erweitert.

In diesen interkulturellen Freundschaften kann es zu Konflikten kommen, da verschiedene Vorstellungen, Erfahrungen und soziale Praktiken von Freundschaft aufeinanderprallen. Das gegenseitige Interesse als notwendige Voraussetzung für eine Freundschaft muss in diesem Fall so stark ausgeprägt sein, dass von beiden Seiten ein Prozess der Aushandlung interkultureller Differenzen angestrebt wird. Auf der entgegengesetzten Seite können in interkulturellen Freundschaften auch dynamische Aushandlungsprozesse in Gang gesetzt werden, in denen neue soziale Räume, sogenannte *Dritte Räume*, konstruiert werden. Diese Räume sind geprägt von Prozessen interaktiven Aushandelns, die Akteure

---

<sup>8</sup> Vgl. Grätz, Meier, Pelican (2003).

sind bemüht, die Unterschiede des Gegenübers nachvollziehend verstehen zu können und anhand spezifischer Strategien auszugleichen.

Die Untersuchung intra- und interkultureller Freundschaftspraktiken in Indonesien zeigt jedoch, dass diese Dritträume seltener vorkommen, als dies durch die große Menge an Literatur zur Transkulturalität und kultureller Hybridität impliziert wird.<sup>9</sup> Das liegt unter anderem daran, dass Freundschaft im Alltag indonesischer Akteure anhand anderer Strategien und sozialer Praktiken verhandelt wird und dass diesen Beziehungen notwendigerweise andere Bedeutungen zugeschrieben werden. Diese differnten Bedeutungen laufen den relativ ethnozentrischen<sup>10</sup> Konstrukten aus den europäischen und amerikanischen Gesellschaften zuwider und stellen diese in Frage. Oft entlarven sie diese eben erwähnten Ansätze als verhaftet in Vorstellungen binärer Oppositionen, die in der sozialen Praxis der javanischen Akteure jedoch situative Mischformen sozialer Beziehungen eingehen.

Diese Formulierung erscheint bei genauerer Betrachtung problematisch. Problematisch deswegen, weil davon ausgegangen wird, dass in der sozialen Praxis keine „reinen“ Formen sozialer Beziehungen mit starren Grenzen als abgeschlossene Entitäten zu finden sind. Dies aber genau läuft das neue Konstrukt mit dem schicken Namen „hybrid“ Gefahr zu konterkarieren, denn es impliziert abermals eine klar zu erkennende, geschlossene Entität: Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass dies nunmehr eine Mischform verwobener Herkunftskulturen sein soll. Hierauf muss die sozialwissenschaftliche Theoriebildung reagieren – und sie tut dies unter anderem durch berechtigte Kritik von Bhabha und Haller.<sup>11</sup>

In seinem *The Location of Culture* erwähnt Bhabha (1994) die Grenze als ein Konstrukt, das bisher nur auf seine trennende Wirkung hin untersucht und verstanden worden sei. Er aber plädiert dafür, weniger auf Trennung und Abgrenzung zu sehen, sondern das kreative Moment in der Vordergrund zu rücken, also die Transgressionen und Neuschöpfungen, die Grenzgänger durch ihre Praktiken bereithalten.<sup>12</sup> Haller kommentiert diese Formen kultureller Neumischungen kritisch, aber meines Erachtens sehr genau und treffsicher, wenn er darauf hinweist, dass die theoretische Konzeptionierung hybrider Räume gänzlich die Vorstellung einer fest umrissenen Entität fallenlassen sollte. Auch ein neues Konzept des *Hybriden* helfe nicht, da dieses erneut ein Konstrukt mit klar definierbaren Grenzen impliziere.<sup>13</sup>

Diese Idee durchlässiger, produktiver und produzierender Grenzen möchte ich auf meine Konzeption für Freundschaft übertragen, indem ich Hallers Kritik am Hybriditätsbegriffs aufgreife und sie fortführe. So ist man geneigt, Freundschaft vorschnell als einen solchen Mischtypen sozialer Beziehungen zu konzeptionalisieren. Aufgrund des relativ niedrigen Formalisierungs- und Institutionalisierungsgrades von Freundschaft ist diese Beziehung aktiv in Übergangs- bzw. Überlagerungsräumen mit anderen sozialen Nahbeziehungen. Dieses „Dazwischensein“ wird deutlich, wenn Freundschaft eben nicht Familie bzw. Kinship ist, aber von Informanten mit den gleichen Termini und Emotionen belegt wird. Ein Verständnis, das Freundschaft aber als bloße Mischform dieser Beziehungen versteht, unterschätzt meines Erachtens die soziale Kreativität der Akteure. Gerade im sozialen Diskurs wird deutlich, wie sich Akteure entsprechend situativer Dynamiken durch Selbst-Identifizierungen neue und veränderbare Rollen und Positionierungen zuschreiben. Man kommt dem Phänomen der Freundschaft und

---

<sup>9</sup> Vgl. Bhabha (1994); Beck (1997).

<sup>10</sup> Dies soll hier nicht als wertendes, negatives Charakteristikum, sondern lediglich als beschreibendes Merkmal der sich hauptsächlich auf den europäischen und US-amerikanischen Raum beziehenden Forschungen verstanden werden.

<sup>11</sup> Vgl. Haller (2001).

<sup>12</sup> Vgl. Bhabha (1994).

<sup>13</sup> Vgl. Haller (2001).

seiner Funktion auf individueller und gesellschaftlicher Ebene dann näher, wenn man den Blick auf die sozialen Praktiken der einzelnen, individuellen und partikularen Überlagerungsprozesse legt und die in ihnen stattfindenden Dynamiken der Identitätsbildung herausgreift.

In der bisherigen, hauptsächlich historischen Freundschaftsforschung wird von Freundschaft, Patronage und Korruption als drei von einander relativ trennbaren Komplexen ausgegangen bzw. wird die kulturelle Bedingtheit sozialer Praktiken nicht entsprechend thematisiert.<sup>14</sup> Diese Annahme lässt sich zumindest für die empirische Sozialforschung bezüglich Indonesien nicht mit den konkreten Handlungspraktiken und individuellen Erfahrungen der Akteure in Übereinstimmung bringen. Auch sprechen die neueren Kulturtheorien dagegen – wie oben erwähnt. Vielmehr muss von einem permanenten Oszillieren zwischen verschiedenen Komplexen bzw. anderer Nahbeziehungen ausgegangen werden, von denen Freundschaft alle drei Formen annehmen bzw. sich diesen annähern kann. Demnach erscheint Freundschaft auf Java als flexibles Instrument, durch dessen (auch strategischen) Einsatz soziale Nahbeziehungen gehandhabt werden und so mikro-politische Entscheidungen entsprechend beeinflusst werden können. Freundschaft kann also eine Tugendfreundschaft, Zweckbeziehung, ein Arbeitsverhältnis sowie eine sexuell hochgradig aufgeladene Beziehung sein.<sup>15</sup> Hier werden die Brüche sozialer Praxis, die durch den erwähnten idealisierten Freundschaftsdiskurs sozial geglättet werden, noch einmal deutlich. Sie verlaufen in der sozialen Praxis keineswegs immer unproblematisch. Zudem sind Freundschaften als soziale Nahbeziehungen auch von den partikularisierenden wie den universalisierenden Prozessen kultureller Globalisierung erfasst, die auf der einen Seite lokale Identitäten und Kulturen revitalisieren und auf der anderen Seite globale Prozesse mit einander verschränken und neue Möglichkeiten zur Entstehung inter- oder transkultureller Aushandlungsräume mit sich bringen.<sup>16</sup> So stellt sich also die Frage, wie diese Prozesse der Identitätsbildung und der Handhabung kultureller Kompetenzen gefasst werden kann.

### **Identität: Überlagerung und Handhabung**

Die individuellen Identitäten der untersuchten Akteure setzen sich aus verschiedenen sozialen Praktiken und Positionierungsstrategien zusammen, die in unterschiedlichen Situationen entsprechend ausgespielt werden können. Dies kann je nach Gegebenheit bewusst, also strategisch, oder unbewusst und unreflektiert geschehen. Abgesehen davon wird hier deutlich, dass Akteure mit multiplen Strategien im Rahmen der eigenen Identitätsbildung Einfluss nehmen auf die Dynamiken ihrer Freundschaften. Identitäten sind also ebenso keine abgeschlossenen Prozesse, sondern sind permanenten Veränderungen unterworfen. Dies bezeichnet Hall als Identifikation (*identification*), denn er richtet das Augenmerk auf das prozessuale Element, die Fragmentiertheit und das Unabgeschlossensein multipler Identitäten. Abseits postmoderner Beliebigkeit konzipiert Hall Identität als einen relationalen Verhandlungsprozess, der zwischen lokalisierten und globalisierten Räumen stattfindet. Genauer unterscheidet Hall zwischen zwei Typen der Identität, wobei er einmal Identität als „sein“ versteht, in dem sie ein Gefühl der Gemeinsamkeit bedeutet. Identität kann aber auch als dynamisch und wandelbar verstanden werden, als etwas Werdendes – dieser Prozess von Diskontinuität und Veränderung nennt Hall Identifikation.<sup>17</sup>

Besonders Halls Aussagen zur Identifikation können auf die Identitätsbildungen in intra- und interkulturellen Freundschaften bezogen werden und dies im doppelten Sinn: Einmal auf sozio-strukturaler

---

<sup>14</sup> Die neuere Korruptionsforschung geht verstärkt auf die hier vorgestellten Prozesse der gegenseitigen Beeinflussung sozialer Nahbeziehungen ein. Siehe Hännny (2006).

<sup>15</sup> Vgl. King, Devere (2000).

<sup>16</sup> Vgl. Appadurai (2002); Werbner (1997).

<sup>17</sup> Vgl. Hall (1993).

Ebene, dann meistens in intra-kulturellen Freundschaften, wenn sich individuelle Identitäten durch die Interaktion mit verwandten Nahbeziehungen überlagern und es zu situationsabhängigen Abgrenzungen und/oder strategischen Positionierungen der Akteure kommt, in denen sie die Merkmale der einen Beziehung zugunsten der anderen herunterspielen oder entsprechend aufladen.<sup>18</sup> In diesem Fall ist es fruchtbar, auf die Transgressionen und Abgrenzungsstrategien zu schauen um nachvollziehen zu können, wie beispielsweise die Komplexe Freundschaft, Familie, Sexualität und Körperlichkeit als zusammenhängend oder getrennt von einander konstruiert werden.

Zum anderen wird Halls Konzept auf kultureller Ebene relevant, denn Halls Ansatz nimmt beides, das kulturelle, eher strukturelle Oszillieren zwischen Lokalität und Globalität sowie auch das Manövrieren über kulturelle Grenzen hinweg im Rahmen individueller Handlungen in konkreten interkulturellen Freundschaften, in den Blick. Hier verschwimmen die verschiedenen Herkunftskulturen der Akteure nicht zu einer postmodernen Melange oder einem neuen dritträumigen, hybriden Konstrukt. Dies hatte Robertson noch mit seinem Konzept der Glokalisierung umschrieben, indem er ausführt, wie lokale Diskurse enträumlicht, de-territorialisiert und durch die Prozesse der Globalisierung an anderen Orten mit neuen Kontexten verwoben werden.<sup>19</sup> Bezogen auf interkulturelle Freundschaften heißt dies, dass individuelle und kollektive Erfahrungen von Verbundenheit und Unverbundenheit zentral sind für die individuellen Positionierungen und die Gefühlswelten der Akteure, diese aber in neuen Konfigurationen lokalisiert und mit global übertragenen Konzepten von Freundschaft verbunden werden können.

Was bedeuten diese Vorüberlegungen nun konkret für die in diesem Fall auf Indonesien bezogene Freundschaftsforschung?

Grundlegend unterstellt der hier vorgestellte Ansatz *Freundschaft als soziale Praxis* den Akteuren soziale Kompetenzen, welche sie sich durch ein reflektiertes Bewusstsein zugänglich machen können. Die Handlungsoptionen bestehen aus individuellen Verknüpfungen verschiedener lokaler wie auch globaler Diskurse kollektiv akzeptierter Verhaltensweisen und werden situationsbedingt in konkrete soziale Praktiken eingebunden. Das bedeutet, dass kulturelle Identität strategisch eingesetzt werden kann, um Gleichheit und Differenz herzustellen, was vor allem in interkulturellen Freundschaften relevant ist.

Die Überlagerungsmomente in Freundschaften, während derer Freundschaft und Familie, Freundschaft und Liebesbeziehung oder Freundschaft und Sexualität miteinander in Austausch treten, werden ebenfalls als zentrale Momente in dem Ansatz *Freundschaft als soziale Praxis* berücksichtigt. Freundschaft verstanden als soziale Praxis ist notwendigerweise verankert in den jeweiligen spezifischen lokal-historischen Diskursen und ein Ergebnis der permanenten Veränderung von Geschichte. Die sozio-historische Entwicklung Javas zeigt deutlich die Unterschiede zu dem europäischen oder westlichen Freundschaftsbegriff, in dem sich weniger die intime Nahbeziehung als ein reziproker Austausch etabliert hat. Intime Freundschaft existiert jedoch auch in Indonesien, wird dort aber vornehmlich in familiären Strukturen gepflegt. Generell gilt dies besonders für die ältere Generation der über 40-Jährigen, die keiner ökonomischen bzw. einer Bildungselite angehören. Diese Akteure finden ihre intimsten Kontakte in ihrer Familie; Freunde und freundschaftliche Beziehungen werden mit den Arbeitskollegen (*teman kerja*) und den Menschen aus der direkten Nachbarschaft unterhalten. Auch diese Orte der Freundschaft sind nicht statisch, sondern überschneiden sich nach den oben erörterten Dynamiken. So kann zum Beispiel der beste Freund der jüngere Bruder sein, der in direkter Nachbarschaft wohnt. Um diese *VerORTung* von indonesischen Freundschaftskonzepten nachvollziehen zu können, sollen nun

---

<sup>18</sup> Auch in intra-kulturellen Freundschaften sind interkulturelle Dynamiken aktiv, so zum Beispiel zwischen Akteuren aus West Papua und Kalimantan. Diese Dynamiken werden in diesem Artikel jedoch nicht thematisiert.

<sup>19</sup> Robertson (1993).

zunächst grob die wichtigsten sozio-historischen Entwicklungen von Idealdiskursen nachgezeichnet werden, im Rahmen derer sich soziales Verhalten in Java entfaltet.

## Historische Dimensionen lokaler Praktiken

Für die historische Annäherung an die gewachsenen Normen und Praktiken javanischer Sozialität ist es aufschlussreich, die mystischen Traditionen und die politischen Machtkonfigurationen und Vorstellungen legaler Machtausübung in den Blick zu nehmen. Hauptaspekte sind die dabei zentrale Stellung des Königs oder Sultans, der besonders auf Java die kosmische Ordnung quasi als Mittler zwischen der transzendentalen und der profanen Sphäre verkörpert. Des Weiteren hat die Kolonialzeit soziale und kulturelle Einflüsse zurückgelassen, z.B. indem die Niederländer durch ihre Gesetze die sozialen Hierarchien bewusst förderten und das Dorf (*desa*) als vermeintlich kulturell indonesische Organisationsformen einführten. Diese angeblich so wiederhergestellte indigene Ordnung diente de facto dazu, die koloniale Machtausübung auf lokaler bzw. auf Dorfebene weiter zu konsolidieren. Heute werden diese Konstrukte gerne als eine indigene Organisationsstruktur auf der Basis indonesischer Tradition interpretiert.<sup>20</sup>

Besonders durch die Etablierung des postkolonialen Staates 1945 respektive 1949 verstärkte die politische Elite die Bemühungen um die Schaffung einer (kulturellen) Identität.<sup>21</sup>

Diese kulturelle Identität gründet sich unter anderem auf der Revitalisierung der nahezu unzählbaren Lokalkulturen, wird aber besonders mit der Politik der ersten beiden Präsidenten, Sukarno und Suharto, in Verbindung gebracht. Die Kulturalisierung sozialer Handlungen hat javanische kulturelle Praktiken auf dem gesamten Archipel als Hegemonialdiskurs zu etablieren versucht. Auch als *javanisasi* bekannt, wurde und wird dieser Prozess scharf von den Menschen anderer ethnischer und kultureller Gruppen Indonesiens kritisiert und als eine unzulässige Homogenisierung der kulturellen Vielfalt Indonesiens angesehen.<sup>22</sup> Hier und jetzt soll nur kurz auf die dafür zentrale Stellung javanischer Mystik, *kejawan*, eingegangen werden, da die dort vorkommenden Vorstellungen sozialer Interaktion bis heute zentraler Bestandteil subjektiven Verhaltens sind und für das Spannungsverhältnis Individuum – Kollektiv entscheidend sind.

Die Gesellschaft im Diesseits wird nach den *kejawan*-Vorstellungen als Abbild der kosmischen Macht-konstellationen, vor allem der zwischen Gott und den Menschen, interpretiert. Diese Beziehung ist notwendigerweise asymmetrischer Natur. Nur durch die Akzeptanz dieser übernatürlichen Ordnung als soziale Realität ist der Mensch in der Lage, persönliche spirituelle Reife und Weisheit zu erlangen. So kann er mit seinen Mitmenschen in einer harmonischen Gesellschaft leben – so zumindest das Idealbild. Eine Veränderung dieser Hierarchie würde das Ende der gesellschaftlichen Harmonie und so das Funktionieren der Gesellschaft bedeuten.

Die hier angesprochene Weltsicht äußert sich notwendigerweise in den sozialen Praktiken der Akteure, die durch die Internalisierung angemessener Verhaltensweisen von Kind an lernen, sich entsprechend zu verhalten. Ein wichtiger Eckpunkt ist der Verhaltenskodex *hormat*, was mit höflich und respektvoll übersetzt werden kann und besonders in Bezug auf ältere und im sozialen Statusgefüge höher gestellte Interaktionspartner entscheidend ist. Vereinfachend und zusammenfassend kann gesagt werden, dass

---

<sup>20</sup> Vgl. Bowen (1986).

<sup>21</sup> Vgl. Schwarz (1999).

<sup>22</sup> Vgl. Interview Feldforschung (2006).

der soziale Diskurs entscheidend durch die Performanz der sich mit der *kejawan*-Weltanschauung im Einklang befindlichen Verhaltensvorgaben geprägt ist.<sup>23</sup>

Bezieht man die hier kurz dargestellten Vorgaben javanischen normativen Verhaltens auf Freundschaften, so lassen sich die Unterschiede zwischen dem aufklärerisch-humanistisch geprägten Freundschaftsideal aus der europäischen Kulturgeschichte und dem javanischen Idealdiskurs aufdecken.<sup>24</sup> Letzterer basiert auf einem Gesellschaftsbild, das ausgeprägte Hierarchien akzeptiert, welche als Strukturmerkmale das soziale Alltagsgeschehen charakterisieren. Freundschaften sind eher durch die sozialen Praktiken genereller Reziprozität und alltäglichen Hilfeleistungen geprägt als von idealisierten Vorstellungen einer intimen Nahbeziehung, wie sie der europäische Idealdiskurs bis heute anführt.<sup>25</sup>

Diese Vorstellungen wirken als normative Idealdiskurse in die Praktiken sozialer Nahbeziehungen. Durch zahlreiche Interviews und informelle Gespräche auf Java wurde deutlich, dass sich zwischen historisch idealisiertem und praktischem Diskurs eine Konstanz in der Struktur indonesischer Sozialität zeigt. Hierbei spielen die Themen Gleichheit und Ungleichheit in den Statuspositionen der Akteure immer eine wichtige Rolle.

### **Fallbeispiel interkulturelle Freundschaft in Yogyakarta**

Wenn Westler ein ernstes Interesse an Freundschaften zu Indonesiern haben, dann sind diese Freundschaften in der Regel auch zu etablieren. Aufgrund der generell positiven Statusveränderung für die Indonesier sehen sich hier viele Westlern nach ihren Angaben in einem Dilemma: Auf der einen Seite wünschen sie sich indonesische Freunde, auf der anderen Seite fragen sie sich, ob denn diese Freundschaften tatsächlich ernst gemeint sind bzw. „echte Freundschaften“ nach eigenem Verständnis darstellen. Hier deutet sich Konfliktstoff für interkulturelle Freundschaften an, nämlich ein Spannungsverhältnis zwischen differierenden Freundschafts- und Kulturdiskursen. Westler suchen vornehmlich die symmetrische intime Beziehung, wohingegen der Freundschaftsbegriff auf Java und Bali immer auch mit gegenseitigen Hilfeleistungen assoziiert und Freundschaft oft in Gruppen oder in Konstellationen abseits der Dyade praktiziert wird.

Die Dynamiken interkultureller Freundschaften sind abhängig von den jeweiligen individuellen Identitätskonstruktionen des Selbst und des/der Anderen. Danach ist bei den untersuchten Westlern zwischen zwei Gruppen zu unterscheiden: Einmal solche, die in Indonesien „durch Zufall gelandet sind“ und einen engen Kontakt zu anderen ansässigen Westlern pflegen. Die Freundeskreise dieser Akteure sind eher homogen, weniger stratifiziert und die Anzahl interkultureller Freundschaften begrenzt bzw. die Ausnahme. Wenn interkulturelle Freundschaften existieren, dann sind diese als „kulturell westlich“ zu beschreiben: Man trifft sich mit indonesischen Freunden in Restaurants oder geht abends gemeinsam aus und konsumiert Alkohol. Dem möchte ich Westler gegenüberstellen, die sich entschieden haben, sich aktiv in die lokale Gemeinschaft zu integrieren. Diese Gruppe pflegt in der Regel engen Kontakt zu IndonesierInnen und ihre interkulturellen Freundschaften werden kulturell „indonesisch“ verhandelt. Bei diesen Beschreibungen beziehe ich mich auf Begriffe, die von indonesischen wie westlichen Akteuren wiederholt benutzt wurden und somit emische Kategorien darstellen. Demnach können

---

<sup>23</sup> Vgl. Geertz (1969); Mulder (1998).

<sup>24</sup> Vgl. Moltman (1994); Smith (1994); Snyder, Smith (1986).

<sup>25</sup> Hier soll nur am Rande darauf hingewiesen werden, dass diese Idealdiskurse auch im europäischen Kontext unterlaufen werden. Die Vorstellung von Freundschaft als eine symmetrische, intime Beziehung, in der im Gegenüber das Alter Ego gefunden wird, ist auch heute zentral für die westlichen Freundschaftskonzeptionen. Die historischen Arbeiten im Graduiertenkolleg Freunde, Gönner, Getreue erforschen u.a. diese Brüche zwischen idealisierten Diskursen und sozialer Praxis.

Freundschaften „indonesisch“ oder „westlich“ praktiziert werden. Diese kulturellen Praktiken beziehen sich auf soziale Handlungen, Gesprächsthemen und konkrete Unternehmungen, aber auch auf Orte und finanzielle Möglichkeiten, Freundschaften praktisch auszugestalten.

Bei beiden Entwürfen wird deutlich, dass soziale wie kulturelle Homophilien einen konstituierenden Faktor für die hier angesprochenen interkulturellen Freundschaften bildet.<sup>26</sup> So kann bspw. ein gemeinsames Engagement in kulturellen oder umweltpolitischen Gruppierungen und eine sich darin ausdrückende geteilte Weltanschauung andere Asymmetrien wie etwa wirtschaftliche Disparitäten zwischen Westlern und Indonesiern oder auch deutliche Altersunterschiede kompensieren. Die gewünschte Symmetrie kann von Akteuren bereichsspezifisch in Freundschaften hergestellt werden; als aktiv konstruierte Gleichheit trägt sie die Freundschaft und verankert sie in den jeweiligen idealtypischen Diskursen als eine Beziehung unter Gleichen. So wird es den Handelnden möglich, andere Differenzen auszugleichen. Anders formuliert bedeutet dies, dass Symmetrie und Asymmetrie, Gleichheit und Differenz nicht statisch in Freundschaften existieren, sondern kreativ und prozessual von den Akteuren konstruiert bzw. de- und später wieder an anderer Stelle rekonstruiert werden können. Hierin kommt auch die besondere Flexibilität und Wandelbarkeit von Freundschaften zum Ausdruck.

Spannend für Indonesien ist zudem die Beobachtung, dass die sich auf Symmetrie beziehenden Westler in den meisten ihrer interkulturellen Freundschaften ausgeprägte Asymmetrien akzeptieren. Diese können, wie oben angemerkt, situativ ausgeglichen, in der Regel aber nicht aber vollständig ausgeräumt werden. Hierbei nehmen die westlichen Informanten meistens vertikal gesehen die höhere Position ein (wobei dies natürlich hochgradig von der Statusposition der indonesischen Seite abhängt). Dies erscheint umso bedeutender, da Westler in den empirischen Daten ausnahmslos auf das Ideal einer symmetrischen, egalitären Freundschaftsstruktur hinweisen und auch überzeugt darstellen, dass ihre Freundschaftspraktiken diesem Ideal entsprechen. Die indonesischen Akteure in interkulturellen Freundschaften sind meist Vertreter einer Bildungselite, einer politischen bzw. einer ökonomischen Elite, oder aber sie haben Zugang zu Räumen, die als intersektionale Übergangsräume eben diese Freundschaften ermöglichen und in denen diese Freundschaften stattfinden. Dies können NGOs, Kulturvereine oder Restaurants sein. Aber auch einschlägig touristische Orte bieten die Gelegenheit zu interkulturellem Kontakt.

Generell ist Freundschaft in Indonesien ein Phänomen, das eher die jüngere Generation der bis zu 30 Jährigen „betrifft“ – um es überspitzt zu formulieren. Diese Gruppe ist beeinflusst von globalen Medienflüssen, was sich in den Interviews durch vornehmlich westliche Freundschaftsvorstellungen äußert. In diesen interkulturellen Freundschaften werden kulturelle Praktiken verhandelt und strategisch für das Fortbestehen der Freundschaft situativ eingesetzt. Das folgende empirische Beispiele verdeutlicht dies.

### ***Interkulturelle Freundschaft***

Tomi<sup>27</sup> ist ein Javaner Ende 20 und lebt mit seiner Familie – das heißt mit seinen Eltern und der Familie seiner älteren Schwester – zusammen in Yogyakarta. Er und seine Familie sind gläubige Moslems, er hat in Yogya studiert und arbeitet dort nun in einer Privatschule. Durch sein Studium und seine jetzige Arbeit verkehrt er regelmäßig mit Westlern, einige seiner guten und engen Freunde sind Westler. Unter seinen indonesischen Freunden ist er bekannt für seine Freundschaften zu Westlern, an denen er

---

<sup>26</sup> Homophilie bedeutet hier, dass sich durch soziale Beziehungen (z.B. Freundschaften) verbundene Personen oft in ihren Meinungen, Verhaltensweisen etc. ähnlicher sind als zwei zufällig gewählte Personen. Dies bezieht sich z.B. auch auf Weltanschauungen, Gender, Alter, Bildungsstand. Vgl. auch Lazarsfeld, Merton (1954).

<sup>27</sup> Die hier aufgeführten Namen wurden aus Gründen des Datenschutzes verändert.

vor allem deren Offenheit und moderne Lebensweise schätzt. In seinem Alltagsleben verbindet Tomi außerordentlich geschickt und erfolgreich indonesische Rezeptionen von Modernität mit lokalkulturellen Traditionen von z.B. Familie und Religion.<sup>28</sup> Hierbei können die Dimensionen Religion, Lokalkultur, Gender und Status unterschiedlich miteinander verknüpft werden, um in Prozessen der Identitätskonstruktion entsprechend Differenz oder Gemeinsamkeit herzustellen.<sup>29</sup> Sein Interesse an interkulturellem Austausch geht jedoch nicht notwendigerweise mit der Konstruktion von fluiden dritten Räumen einher, in denen auftretende Unterschiede ausgeglichen bzw. verhandelt werden. Vielmehr erwartet Tomi ein breites Verständnis auf Seiten der Westler für javanische Kultur. In Gesprächen hat er vermehrt verdeutlicht, dass es für ihn keine Unterschiede zwischen seinen intrakulturellen Freundschaften mit anderen Indonesiern und interkulturellen Freundschaften mit Westlern gäbe. Dabei hat er darauf hingewiesen, dass seine westlichen Freunde sich eher „indonesisch verhielten“. Interkulturelle Unterschiede werden also hier ausgeglichen, indem die westlichen Akteure sich entsprechende lokalkulturelle Praktiken aneignen. Trotz des Interesses an interkultureller Interaktion von Seiten der Westler kann es zu Irritationen durch Fehlverhalten kommen, sodass Spannungen und Konflikte unumgebar sind. Sobald es aber zu konflikthafter Situationen kommt, rekurriert Tomi auf javanische Verhaltensnormen als angemessene Strategien zur Konfliktlösung. Eine Verletzung derer erschwert den Konflikt und belastet den interkulturellen Dialog. Dies wird an folgendem Beispiel deutlich, in dem er von einem Konflikt mit einem seiner Freunde spricht:

[...] He doesn't know about Javanese culture [...] Actually, that is one thing that I really cannot understand about Indonesian and Western people. You see, if Indonesian people, if we or when I have a problem and then, okay, just finish it, I forgive you, you forgive me, and we are friends again. My basic information for this is that actually he is a friendly man, but just you know like a standard friend. To make a friend, to be my friend, you have to be like this... and you have to understand me and then I can start to understand you.<sup>30</sup>

Tomi macht hier deutlich, dass er sich von seinen westlichen Freunden ein Verständnis javanischer Kultur bzw. kultureller Praktiken wünscht, er fordert dies sogar dezidiert ein. Erst wenn seine westlichen Freunde ihn als Javaner verstehen und nachempfinden können, wird es ihm möglich, seinerseits einen Prozess des Verstehens gegenüber den anderen einzuleiten. Ein Nichtverstehen javanischer kultureller Praktiken führt zu einem Konflikt, wie diese Interview-Sequenz verdeutlicht. Konfliktvermeidung wird von ihm als eine wichtige Kompetenz angesehen und auch von seinen westlichen Freunden erwartet. Was sich zuerst nach einer einseitigen Forderung und Anpassung an javanische Praktiken anhört, kann auch als eine Strategie zur Herstellung von Gleichheit gelesen werden. Indem Tomi javanischer Praktiken von seinen westlichen Freunden „verlangt“, werden diese nicht mit der oft für Westler typischen Sonderposition ausgestattet, sondern wie seine indonesischen Freunde behandelt.

Tomi wäre missverstanden, würde er als kulturell unflexibel und in den Strategien seiner Identitätsbildung nur auf javanische Kultur beschränkt verstanden. Vielmehr lässt sich bei genauerem Hinsehen erkennen, dass Tomi verschiedene kulturelle Praktiken situativ kombiniert und strategisch instrumentalisiert. Seine Unternehmungen mit westlichen Freunden unterscheiden sich nicht von denen mit seinen indonesischen Freunden bezüglich der gemeinsamen Unternehmungen. In den intrakulturellen Freundschaften mit seinen indonesischen Freunden werden jedoch andere Probleme und Erfahrungen thematisiert und anders reflektiert.

---

<sup>28</sup> In Anlehnung an Eisenstadt wird davon ausgegangen, dass sich im Zuge der Globalisierung verschiedene, lokal spezifische Versionen von Moderne herausgebildet haben. Die Moderne ist demnach kein ausschließlich westliches Konzept, das in Abgrenzung oder gar als Gegenentwurf zu nicht westlichen Gesellschaften entstanden ist. Vielmehr erscheint sie als ein sich lokal unterschiedlich ausgestaltender polyphoner Prozess ökonomischer, sozialer sowie kultureller Interdependenzen. Siehe hierzu auch Eisenstadt (2007).

<sup>29</sup> Vgl. Schlehe (2002).

<sup>30</sup> Interview Tomi (2), 2006.



Die Sphären lokalkulturell (javanisch) und anderer, medial vermittelter Images (westlich) finden in beiden Freundschaftssphären – wenn auch unterschiedlich – zusammen, sodass sein Lebensstil und seine Weltanschauung eine individuelle Mischung aus javanischer Kultur und individuellen Imaginationen westlicher Lebensstile bedeutet; ähnlich dem, was nach Robertson globalisiert genannt wird.<sup>31</sup> Diese Globalisierung individueller Handlungsmaxime – also die Überlagerung globaler und lokaler Identitäten in diesem konkreten Fall – endet jedoch nicht in der Etablierung eines kulturell dritten oder hybriden Raumes, den das Konzept der Globalisierung andeutet, nämlich in dem die Herkunftskulturen zu einer neuen, dritten Kultur verschmelzen, ganz nach der Gleichung  $1+1=3$ . Vielmehr kann Tomis Beispiel als paradigmatisch dafür angesehen werden, dass Akteure bestimmte Elemente kultureller Praktiken als dominant in interkulturelle Freundschaften hineinbringen, andere aber nicht. In Tomis Fall heißt das, dass er strategisch bestimmte kulturelle Merkmale hervorhebt und andere marginalisiert. Die Treffen mit westlichen Freunden verlaufen also was soziale Positionierungen und kulturelle Praktiken betrifft weitgehend „javanisch“: Man trifft sich an Garküchen zum Essen und trinkt süßen Tee, anstatt sich in modernen klimatisierten Restaurants zum Pizzaessen und Biertrinken zu verabreden. Diese interkulturellen Freundschaften und die in ihnen verhandelten Themen und Weltanschauungen können als Beispiele von kultureller Globalisierung gesehen werden, zudem fungieren sie als Produktionsmechanismen einer lokalen, javanischen Modernität. Konkret funktionieren hier Sprache und kulturelle Praktiken als soziale Räume, in denen interkulturelle Interaktion ermöglicht wird. Tomi leistet diesen „kulturellen Vorschuss“, indem er mit den meisten seiner westlichen Freunde Englisch spricht, sie kompensieren dies, indem sie sich auf kulturell fremde Praktiken von Freundschaft einlassen. Das zeigt jedoch auch, dass ein generelles gemeinsames Interesse an interkulturellen Freundschaften zusätzlich zu diesen äußeren Gegebenheiten auf beiden Seiten hinzukommen muss, ja vielleicht sogar essentiell ist, um ausreichende gemeinsame Anknüpfungspunkte zu schaffen, die kulturelle Differenzen zu überkommen helfen. Dies ist wiederum an soziale Dimensionen wie Alter, Gender und Status geknüpft. Tomi selbst separiert die Sphären intra- und interkultureller Freundschaften strikt, lässt aber Wissen aus der einen bei Treffen mit Akteuren der anderen Sphäre einfließen. So bestätigt sich hier, dass kulturelle Identitäten nicht einfach in hybriden Räumen aufgehen, sondern Individuen vielmehr strategisch Gleichheit und Differenz konstruieren, um damit in ihren Freundschaften andere Asymmetrien zu erschüttern. Dies geschieht anhand multipler Identifikationen, die eben nicht entweder westlich oder javanisch, globalisiert bzw. hybrid sind, sondern durch Strategien, die gleichzeitig das eine und das andere leben können.

## Fazit

Der Fokus der bisherigen Freundschaftsforschung legt ein Freundschaftskonzept zugrunde, das Freundschaft als ideelle, dyadische Beziehung unter Gleichen definiert; ein Konzept, das aufgrund seiner Ethnozentrik für eine kritische ethnologische Diskussion nicht aufrecht zu erhalten ist.

In diesem Artikel wurde dieses Verständnis hinterfragt und gezeigt, dass dieses Konzept als ein Produkt romantischen und humanistisch-aufklärerischen Denkens Bestandteil der europäischen Kulturgeschichte ist. Außerhalb Europas jedoch beruhen Freundschaftsbeziehungen auf anderen lokal- und/oder nationalkulturellen Idealdiskursen, in denen Freundschaften andere Verlaufsformen, Bedeutungszuschreibungen und soziale Praktiken erfahren. Die javanischen *kejawan*-Vorstellungen sind hier ein eindrucksvolles Beispiel. Sie wirken als javanischer lokalkultureller Metadiskurs, ebenso wie das europäische, „westliche“ Ideal von Freundschaft, an dem die Akteure soziale Praktiken abgleichen und interpretieren. Auf dieser Basis werden individuelle Identitäten konstruiert, die wiederum in den interkulturellen Freundschaften durch unterschiedliche Strategien lokales und globales Wissen miteinander

---

<sup>31</sup> Vgl. Robertson (1993).

in Verbindung setzen. Die oben erwähnten *kejawan*-Vorstellungen stellen eine solche Form lokalen Wissens in kanonisierter und kollektiv akzeptierter Art dar und dienen somit als Kodierung angemessenen Sozialverhaltens.

Die vorgestellten Idealdiskurse bieten auf kulturell unterschiedliche Weise die Möglichkeit eines ethischen und gesellschaftlich akzeptierten Referenzrahmens für soziale Praxis. Dieses Referenzmoment bildet eine habituale Klammer, durch die Freundschaften in der sozialen Praxis immer durch Rückbesinnung auf eben dieses Moment wieder korrigiert werden können.

In den hier nur kurz vorgestellten Dynamiken interkultureller Freundschaften zwischen Westlern und Indonesiern kommt es zu einem Aufeinandertreffen dieser kulturell generierten Metadiskurse und den nicht immer damit stringenten sozialen Praktiken der Akteure. Diese Brüche in interkultureller sozialer Praxis aufzudecken, wurde bisher von der Freundschaftsforschung vernachlässigt. Ein Fokus hierauf eröffnet jedoch meines Erachtens einen wichtigen Perspektivwechsel, da so der Komplex emischer Freundschaftskonzepte aus der Alltagspraxis der Akteure systematisch untersucht werden kann. Dieser Ansatz wird hier als mit *Freundschaft als soziale Praxis* zusammengefasst umschrieben. Durch diesen Blickwinkel wird ermöglicht, idealisierte Verhaltenserwartungen auf ihre Brüche und Widersprüche in der Interaktion mit der sozialen Praxis hin zu untersuchen.

Abseits der kulturellen Bedingtheit dieser Idealdiskurse bleibt die strukturelle Diskrepanz zwischen idealisierten, tradierten Verhaltensvorstellungen und der sozialen Praxis der Akteure. Für interkulturelle Freundschaft spielen sich diese Diskrepanzen an den Nahtstellen sozialer Beziehungen einerseits und im interkulturellen Diskurs andererseits ab. Damit besitzen diese Beziehungen eine doppelte Hybridität bzw. zwei Dimension von Hybridität: eine soziale, nämlich wenn sich verschiedene Formen sozialer Organisation überlagern, und eine kulturelle, in der sich Herkunftskulturen als kulturelle Praktiken und Weltanschauungen miteinander überlagern.

## Literatur

- Appadurai, Arjun (2002) Disjuncture and Difference in the Global Economy. In: Inda, Xavier, Jonathan; Rosaldo, Renato (eds.) *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Malden, Mass. Blackwell Publishing.
- Beck, Ulrich (1997) *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf die Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beer, Bettina (1998) Freundschaft als Thema der Ethnologie. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 123, 191-213.
- Bell, Sandra, and Simon Coleman, Hrsg. (1999) *The Anthropology of Friendship*. Oxford, New York, Berg.
- Bhabha, Homi K. (1994) *The Location of Culture*. London, New York, Routledge
- Bowen, John R. (1986) On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia. In: *Journal of Asian Studies*, 45, no. 3, 545-561.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2007) Multiple Modernities: Analyserahmen und Problemstellung. In: Thorsten Bohnacker, Andreas Reckwitz (Hrsg.) *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*. Frankfurt, New York, Campus Verlag.
- Geertz, Clifford (1969) *The Religion of Java*. New York, The Free Press.
- Geertz, Clifford (1976) *The religion of Java*. Chicago, Chicago University Press.
- Giddens, Anthony (1995) *Die Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Grätz, Meier, Pelican, Hrsg. (2003) *Zur sozialen Konstruktion von Freundschaft. Überlegungen zu einem vernachlässigten Thema der Sozialanthropologie*. MPI for Social Anthropology. Working Papers:53.
- Hall, Stuart (1993) Cultural Identity and Diaspora. In: Williams, Patrick and Laura Chrisman (eds) *Colonial Discourse & Postcolonial Theory: A Reader*. Harvester Wheatsheaf.
- Hall, Stuart (2004) *Ideologie, Identität, Repräsentation*. Hamburg, Argument Verlag.

- Haller Dieter (2001) *Entwurf einer Ethnologie der Grenze. Vortrag Europa-Konferenz „Moderne Zeiten, Europäische Räume- Grenzfragen“ der Grünen*. Online Publikation: [http://boellakademie.boell-net.de/download/europa\\_haller.pdf](http://boellakademie.boell-net.de/download/europa_haller.pdf)
- Haller, Dieter, Chris Shore, Hrsg. (2005) *Corruption: anthropological perspectives*. Ann Arbor, London, Pluto Press.
- Han, Byung-Chul (2005) *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*. Merve Verlag, Berlin.
- Hänny, Sophia (2006) *Korruption in Indonesien. Strategische Gruppen, koloniales Erbe und kulturelle Legitimationsmuster*. Universität Bern, Institut für Sozialanthropologie, Arbeitsblatt Nr. 32.
- Lazarsfeld, Paul and Robert K. Merton (1954) Friendship as social process. A substantial and methodological analysis. In: Morroe Berger et al. (Hrsg.) *Freedom and control in modern society*. Toronto, Van Nostrand.
- Moltman, Jürgen (1994) Open Friendship. Aristotelian and Christian Concepts of Friendship. In: Leroy S Rouner (Hrsg.) *The changing face of friendship*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Mulder, Niels (1998) *Mysticism in Java. Ideology in Indonesia*. Amsterdam, Singapore, Pepin Press.
- Nardi, Peter M. (1999) *Gay Men's Friendships. Invincible Communities*. Chicago, London, The Chicago University Press.
- Nederveen Pieterse, Jan (2005) Hybridität, na und? Die Anti-Hybriditäts-Bewegung und die Rätsel der Anerkennung. In: Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer und Arne Manzeschke (eds) *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kultur der Transdifferenz*. Frankfurt am Main, New York, Campus Verlag.
- Robertson, Roland (1993) *Globalization. Social theory and global culture*. London, Sage.
- Schlehe, Judith (2002) Handeln und Aushandeln in transkulturellen Geschlechterbeziehungen. In: Hauser-Schäublin; Braukämpfer (Hrsg.) *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- Schwarz, Adam (1999) *A Nation in Waiting. Indonesia's search for stability*. St Leonards, Allen and Unwin.
- Smith, John E. (1994) Two perspectives on friendship: Aristotle and Nietzsche. In: Leroy S. Rouner (Hrsg.) *The changing face of friendship*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Snyder, Mark and Dave Smith (1986) Personality and Friendship: The Friendship Worlds of Self-Monitoring. In: Valerian J. Delerga and Barbara A. Winstead (eds) *Friendship and Social Interaction*. New York, Berlin, Heidelberg, Springer Verlag.
- Welsch, Wolfgang (1999) Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today. In: Featherstone, Lash (Hrsg.) *Spaces of Culture. City, Nation, World*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage.
- Werbner, Pnina (1997) The Dialectics of Cultural Hybridity. In: Werbner; Modood (eds) *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London, New Jersey, ZED Books.
- Winstead, Barbara (1986) Sex Differences in Same-Sex Friendships. In: Delerga, Winstead (eds) *Friendship and Social Interaction*. New York, Berlin, Heidelberg, Springer Verlag.
- Wright, P. H. (1982) Men's Friendships, women's friendships and the alleged inferiority of the latter. In: *Sex Roles* 8, 1-20.



## 7 Der Umgang mit der Bedrohung durch den Tod im Alltag der Dia'ang, Ostindonesien<sup>1</sup>

Bettina Volk

### Einleitung

Die Dia'ang sehen sich in ihrem Alltag auf eine Vielzahl von Arten durch den Tod bedroht. Diesen Bedrohungen sind sie vor ihrer Christianisierung in den 1930er Jahren mit magischen Ritualen entgegengetreten und haben sie durch ihre traditionellen Glaubensvorstellungen erklärt. Heute bezeichnen sie diese Praktiken oft als obsolet<sup>2</sup> oder sogar mit dem Christentum nicht vereinbar. Im nachfolgenden Artikel soll gezeigt werden, dass diese nach außen getragene Ablehnung ihrer traditionellen Handlungsweisen und Glaubensvorstellungen nicht mit ihrem Handeln übereinstimmt. Zwar greifen sie zunächst oft auf die Schutztechnik des Christentums, nämlich das Gebet, zurück. In vielen Fällen scheint dieser Schutz jedoch nicht auszureichen, sodass sie sich ihre traditionellen Schutzmassnahmen und Erklärungen bedienen. So stellt sich an dieser Stelle zwangsläufig die Frage, ob es zu einem Synkretismus gekommen ist, in dem sich beide Glaubenssysteme zu einem neuen, wirksamen System verbunden haben oder aber ob sie parallel nebeneinander existieren, ohne dass es zu einer synkretistischen Verschmelzung gekommen ist.

### Zur Ethnographie und Lebenssituation der Dia'ang

Mit ungefähr 1.000 Menschen sind die Dia'ang eine kleine ethnische Gruppe, die hauptsächlich im Muriabang-Gebiet im Bezirk Pantar Mitte (Kecamatan Pantar Tengah) im ostindonesischen Alor-Archipel lebt. Pantar zählt zu einer der ärmsten Regionen Indonesiens, was sich gravierend auf die Lebensbedingungen auswirkt. In Muriabang gibt es weder Strom, fließend Wasser, Telefonnetze noch Asphaltstrassen. Die hygienischen Bedingungen sind ebenso wie die medizinische Versorgung schlecht. Zusammen mit der schlechten Ernährungssituation, die gerade bei vielen Kindern Mangelerscheinungen verursacht, tragen diese Faktoren sicherlich wesentlich zu einer niedrigen Lebenserwartung, hoher Kinder- und Müttersterblichkeit bei. Die erste öffentliche Krankenstation (Puskesmas) wurde in Maliang<sup>3</sup> erst 2006 eröffnet und wird bisher eher zögernd in Anspruch genommen. Die tägliche Ernährung besteht zumeist aus Mais, Süßkartoffeln oder Bananen, seltener Reis. Obst und Gemüse sind selten, Fleisch gibt es in der Regel nur zu besonderen Festlichkeiten. Da die Dia'ang nicht selbst angeln, steht auch Fisch nur unregelmäßig auf dem Speiseplan.

---

<sup>1</sup> Soweit nicht anders gekennzeichnet, beruhen die Daten, die in diesem Artikel verwendet werden, auf einer 18-monatigen ethnologischen, stationären Feldforschung, die ich zwischen 2005 und 2007 in Muriabang bei den Dia'ang durchführte. Ich arbeitete hauptsächlich mit den Methoden der teilnehmenden Beobachtung, halbstrukturierten und offenen narrativen Interviews, Gruppeninterviews sowie der Dokumentation von lebenszyklischen Ritualen durch Tonbandaufnahmen, Fotos etc.

<sup>2</sup> Diese nach außen getragene Einstellung, die das Christentum mit Moderne, die traditionale Religion mit Rückständigkeit in Verbindung bringt, findet sich auch bei anderen Ethnien Indonesiens. Vgl. z.B. Sakai (2002).

<sup>3</sup> Neben Tamakh das Hauptdorf in Muriabang.

Die Dia'ang betreiben als Bauern erweiterte Subsistenzwirtschaft. Ihre seltenen Überschüsse, die saisonal insbesondere aus Cashewnüssen, Lichtnüssen oder Kobra bestehen, verkaufen sie entweder in den wenigen kleinen Kiosken oder auf den wöchentlichen Märkten, auf denen sie auch die benötigten Alltagsartikel erwerben können.

Neben dem Alor Malay, der Lingua Franca im Alor-Archipel, sprechen die Dia'ang ihre eigene Sprache, das *Dia'ang Tra*. Ihr Alltag wird durch eine ausgeprägte geschlechterspezifische Arbeitsverteilung ebenso geformt wie durch ein striktes hierarchisches und autoritätsbasiertes System, das auf dem Prinzip der Seniorität und der Primogenitur fußt. Sie praktizieren ein patrilineares Verwandtschaftssystem mit bevorzugter Kreuzcousinenheirat, die mit Brautpreiszahlungen einhergeht.

Ihre orale Geschichte ist für die Dia'ang von großer Bedeutung. Hierzu gehört auch, dass jeder Mann den Stammbaum seines Klans fehlerfrei rezitieren können sollte. In diesen Stammbäumen wird zumeist nur die männliche Linie genannt, da Frauen bei ihrer Heirat in den Klan ihres Mannes wechseln. Bestimmte Verstöße gegen die Tradition (*adat*) können einem Ausschluss aus dem Klan und damit dem Enden der Linie im Stammbaum nach sich ziehen. Dies führt zwangsläufig zu einem Entzug der Möglichkeit, Ahne zu werden. Der Ahnendienst war ein Hauptbestandteil der traditionellen Religion der Dia'ang. Den Ahnen wurden regelmäßige Opfer dargebracht. Man ging davon aus, dass sie dann ihren Nachkommen wohlgesonnen seien und diese schützten. In den 1930er Jahren wurden die Dia'ang nahezu als Gesamtheit getauft. Das Christentum konnte jedoch erst in den 1960ern, in denen die Dia'ang aus ihren Bergdörfern in zwei neue Orte an der Küste, Tamakh und Maliang, umsiedelten, verstärkt Fuß fassen und die traditionale Religion zunehmend in den Hintergrund drängen. Heute sehen die Dia'ang ihr Christ-Sein, insbesondere in Abgrenzung zu ihren muslimischen Nachbarn, als einen zentralen Faktor ihrer ethnischen Identität an.

## Todeskonzeptionen der Dia'ang

Die Dia'ang unterscheiden drei Todesarten: den Tod im Alter (*mati tua*), den verfrühten Tod (*mati muda*) und den schlechten Tod (*mati sahid*).<sup>4</sup> Die Todesart bestimmte besonders vor Etablierung des Christentums, auf welche Art und Weise man bestattet wurde bzw. welche Totenrituale durchgeführt wurden. Aber auch heute sind diese Unterscheidungen im Ritual noch deutlich sichtbar.

### ***Mati tua***

Der Tod im Alter ist ein guter Tod. Er bezeichnet den Tod nach einem abgeschlossenen Lebenszyklus, also nachdem man Kinder bekommen und großgezogen, vielleicht sogar Enkel hat und die Arbeitskraft schon nachlässt. Es handelt sich bei einem *mati tua* immer um einen natürlichen Tod aufgrund von Krankheit oder Alterschwäche. In der Regel tritt er nicht plötzlich ein. Schon durch den Tod im Alter als solchen findet eine Transformation des Toten zu einem Ahnen statt.

Stirbt ein Mensch einen *mati tua*, wird seine Bestattung feierlich begangen. Der gesamte Klan sowie Nachbarn und Allianzpartner kommen zusammen, unterstützen sich bei den Vorbereitungen, klagen und halten Gottesdienst zusammen. Dem Toten werden reichhaltige Grabbeigaben, insbesondere Ikat-Stoffe<sup>5</sup> und andere Festkleidung, geschenkt. Die Totenrituale sind sehr feierlich und dauern bis zu

---

<sup>4</sup> In weiten Teilen Indonesiens wird wenigstens zwischen dem guten und dem schlechten Tod unterschieden. Vgl. bspw. Hoskins (1987), Schröter (2000), Sell (1955), Sellato (2002).

<sup>5</sup> Die Dia'ang weben nicht selbst und müssen diese Ikat-Stoffe von verschiedenen anderen Ethnien erwerben.

einer Woche, wenn die Familien sich dies leisten können.<sup>6</sup> Mit dem rituellen Aufheben der Trauer (*lepas kabung*) enden die Feierlichkeiten und damit auch das große Familientreffen. In allen Nächten vom Bekanntwerden des Todes bis zur rituellen Aufhebung der Trauer wachen die Jugendlichen beim Haus des Verstorbenen/der Verstorbenen. Sie sitzen beieinander, singen christliche Lieder, zum Teil spielen sie auch Karten und trinken Alkohol. Diese Nachtwachen sind eine der wenigen Gelegenheiten bei denen sie für sich und unbeaufsichtigt sind und stellen so auch einen wichtigen Moment in der Findung eines Ehepartners dar.

Zwar wird die Totenseele (*arwah*) jedes Verstorbenen/jeder Verstorbenen gefürchtet, die eines Menschen, der im Alter gestorben ist, gilt jedoch als ungefährlich, so lange man sie nicht verärgert. Daher finden sich in diesen Totenritualen keine speziellen Abwehrhandlungen, die die Totenseele bannen sollen.

### ***Mati muda***

Der verfrühte Tod gilt als ein tragischer Tod, da er vor Vollendung des Lebenszyklus eintritt. Da eventuell noch keine Nachkommen vorhanden sind bzw. ihr Überleben noch nicht sicher ist, findet keine automatische Transformation zum Ahnen statt. Dies bleibt dem Verstorbenen entweder aufgrund fehlender Nachfahren verwehrt oder aber findet erst später statt, wenn Enkel auf die Welt gekommen sind. Der *mati muda* ist kein plötzlicher Tod, er wird nicht durch Unfälle oder Gewalt verursacht, sondern durch Krankheit. Da die Seele des Verstorbenen so nicht völlig unvorbereitet vom Körper getrennt wird, gilt sie zwar als heikel, aber nicht als per se böse. Dennoch ist die Angst vor ihr deutlich größer als vor der Totenseele eines Menschen, der einen *mati tua* gestorben ist.

Die Bestattungsfeierlichkeiten sind weniger festlich als für einen Menschen, der im Alter gestorben ist. Je jünger der Mensch war, der gestorben ist, desto weniger Menschen nehmen in der Regel an den Bestattungsritualen teil. Oft werden die Totenrituale schon am zweiten Tag durch die rituelle Aufhebung der Trauer beendet.

### ***Mati sahid***

Der schlimme Tod ist niemals ein natürlicher Tod. Er wird verursacht durch Unfälle, Mord, schwarze Magie und Ähnliches. Auch eine Frau, die im Kindbett stirbt, stirbt einen *mati sahid*. Es ist ein plötzlicher Tod, sodass die Seele der/des Betroffenen keine Zeit hatte, sich auf die Trennung vom Körper vorzubereiten. Die Dia'ang nennen den *mati sahid* deshalb auch *mati dengan mata terang*, also einen Tod mit offenen, klaren Augen. Die Seele des Menschen, der von einem *mati sahid* überrascht wird, ist verwirrt, da sie ohne Vorbereitung abrupt vom Körper getrennt wird. Diese Verwirrung, das Nicht-Begreifen der plötzlichen Ablösung, macht sie aggressiv und dadurch extrem gefährlich. Früher, also vor der Christianisierung, wurden diese Menschen nicht in der Erde bestattet, sondern weit entfernt vom Dorf im Wald in einen Baum gehängt und erst nach etlicher Zeit wieder abgenommen, um die Knochen in den Wald zu werfen.<sup>7</sup> Diese Handlung konnten nur von den männlichen Mitgliedern eines bestimmten Klans durchgeführt werden, da sie allein sich durch magische Handlung vor der bösen Totenseele schützen konnten. Sie waren es auch, die die Bannrituale zum Schutz der Hinterbliebenen vor dem Zorn der Seele durchführten. Auch der Todesort musste von ihnen rituell gereinigt werden, da man davon ausging, dass der schlimme Tod sonst auf diejenigen Menschen über-

---

<sup>6</sup> Diese Feierlichkeiten sind sehr teuer, da die gesamte Festgemeinde in dieser Zeit mit Essen, Trinken, Schnaps, Zigaretten und Betelnüssen versorgt werden muss.

<sup>7</sup> Eine Ausnahmebehandlung erfuhren Frauen, die im Kindbett gestorben waren, da sie nicht in Bäume gehängt wurden.

tragen werden würde, die hier vorbeikamen. Früher reinigten sie diese Orte durch das Verbrennen von magischen Substanzen (*akar-akar*) und dem Aufsagen von Zaubersprüchen (*mantra*). Heute geschieht dies zunächst durch christliche Gebete. Zwar ist die Vorstellung vom *mati sahid* nach wie vor dieselbe wie vor Annahme des Christentums, der Umgang mit ihm hat sich jedoch deutlich gewandelt. Ein Mensch, der heute einen schlimmen Tod erleidet, wird ebenso wie andere Verstorbene in der Nähe seines Wohnhauses mit einem Gottesdienst bestattet. Es werden spezielle Gebete für die Hinterbliebenen zum Schutz vor der Totenseele gesprochen. Die Rituale werden möglichst zügig durchgeführt. In vielen Fällen scheint dies jedoch die Seele nicht davon abzuhalten, die Lebenden zu belästigen, und so wird nach erneuten erfolglosen Gebeten auf die alten Praktiken zurückgegriffen und die traditionellen Bannrituale durchgeführt. Diese gelten als eine Methode, die immer wirksam ist.

## Ursache der Todesart

Welchen Tod man stirbt, ist nach Auffassung der Dia'ang durchaus nicht als Zufall anzusehen, sondern vielmehr das Resultat des eigenen Lebens oder dem der Vorfahren. So kann ein guter Tod ein Zeichen für ein gutes Leben nach den *adat*-Regeln sein. Schwere Verstöße gegen den *adat*, wie etwa ein Verstoß gegen die Heiratsregeln oder die Prinzipien der Seniorität, können dagegen zu einem *mati muda* führen: entweder dem eigenen oder dem eines Nachfahrens. Dementsprechend gilt als Ursache für den Tod von Kindern oft das Fehlverhalten der Eltern, selbst wenn man ihren Verstoß nicht genau benennen kann. Aber auch das fehlerhafte Rezitieren der Klanstammbäume kann einen *mati muda* nach sich ziehen. Bis zu einem gewissen Grad galt ein verfrühter Tod als vorhersagbar. So konnte die erste Teilnahme an einem *lego-lego*, also dem traditionellen Rundtanz, auch der Moment sein, in dem die Ältesten Aussagen über das weitere Leben eines jungen Menschen trafen, auch über einen drohenden verfrühten Tod. Heute sollen nur noch wenige der Ältesten diese Fähigkeiten haben.

Auch der *mati sahid* kann durch Verstöße gegen den *adat* begünstigt, wenn auch nicht ausgelöst werden. Ungebührliches Verhalten kann einen Menschen zum Beispiel angreifbar für schwarze Magie machen. Hat ein Mensch den schlimmen Tod eines anderen verursacht, lastet fortan ein Fluch auf ihm und seiner Familie. Sie wird von Unglück, Krankheit, *mati muda* und eventuell sogar *mati sahid* über viele Generationen betroffen sein.

## Bedrohung durch den Tod im Alltag und Schutzmaßnahmen

Die Dia'ang sehen sich auf eine Vielzahl von Arten durch den Tod bedroht. Die insgesamt geringe Lebenserwartung und die hohe Mütter- und Kindersterblichkeit machen den Tod alltäglich. Todesfälle sind häufig und werden ausgiebig diskutiert, besonders im Hinblick auf die oben erläuterten Ursachen für die jeweilige Todesart. Aber nicht nur Krankheit, Schlangenbisse etc., sondern auch Verstöße gegen den *adat* können den Tod nach sich ziehen. Aber auch die Verstöße gegen den *adat*, die den Tod nach sich ziehen können, sind vielfältig. So kann das fehlerhafte Rezitieren der Klangenealogie Tod über den Klan bringen. Permanenter Ungehorsam gegen die Eltern kann ebenso einen *mati muda* auslösen wie das Nicht-Respektieren des Prinzips der Seniorität und Primogenitur und den damit verbundenen Hierarchien. Die Missachtung der Heiratsregeln kann eine Ehe von einer lebensspendenden Verbindung in eine unfruchtbare oder gar todbringende wandeln. Man geht davon aus, dass Ehen, die gegen die Heiratsregeln geschlossen wurden, entweder kinderlos bleiben oder aber die Kinder einen verfrühten Tod sterben werden.



Weiterhin kann der Tod auch durch eine der verschiedenen übernatürlichen Instanzen bzw. magische Handlungen verursacht werden. Schwarze Magie (*ilmu gelap/hitam*) und *swanggi*<sup>8</sup> werden als große Bedrohung empfunden. Zauberer/Zauberinnen, die schwarze Magie verwenden, üben ihre Macht über die Verwendung von Zaubersprüchen und magisch aktiven Substanzen aus. Getränke, Speisen und Betelnüsse gelten als Vehikel zur Übertragung, wobei es auch Zauber gibt, die diese Übertragungshilfen nicht benötigen, um zu wirken. Aus diesem Grund teilen die Dia'ang und auch ihren Nachbar ethnien ungenügend Lebensmittel, Getränke und Betelnüssen mit Unbekannten und Menschen, mit denen sie nicht in Verwandtschafts- oder Allianzbeziehungen stehen, die einen gewissen Schutz vor der Verwendung von schwarzer Magie geben.<sup>9</sup> Die gilt insbesondere, wenn Speisen und Getränke von diesen Menschen zubereitet wurden oder sie die Betelnüsse reichten. In der Regel wird die Bedrohung als von außerhalb der eigenen Gruppe und Religion kommend gesehen. Erkennt man früh genug, dass ein Mensch aufgrund von schwarzer Magie erkrankt ist<sup>10</sup>, wird versucht ihn gesund zu beten. Sollte dies keine Wirkung zeigen, greift man auf traditionelle HeilerInnen (*dukun*) zurück, die durch bestimmte Techniken die magisch aktiven Substanzen aus dem Körper der Erkrankten entfernen sollen. Heute werden diese Handlungen oft durch Gebete begleitet. Ist die magische Substanz entfernt, tritt innerhalb weniger Stunden eine vollständige Genesung ein. Kann die Substanz nicht entfernt werden, stirbt der/die Betroffene/n häufig, wobei das Leiden durchaus jahrelang dauern kann.

Zu einem/einer *swanggi* wird man durch Initiation. Sie sind im Alltag nicht zu erkennen. Nachts verwandeln sie sich in Tiere und gehen auf die Jagd nach Menschenseelen. Sie binden die Seelen ihrer Opfer und ernähren sich von diesen. Ohne seine Seele kann ein Mensch jedoch nicht leben, sodass das Opfer schließlich stirbt. Heute versucht man auch hiergegen mit Gebeten vorzugehen. Früher gab es Heiler, die die Seelen finden und zurückbringen konnten, dieses Wissen gilt seit einigen Jahrzehnten jedoch als verloren. Ähnlich wie bei schwarzer Magie macht man sich anfällig für das Werk eines/einer *swanggi*, wenn man sich ihm/ihr gegenüber nicht korrekt verhält und versucht sich hiervor durch bestimmte Handlungen im Alltag zu schützen.

Neben diesen Bedrohungen des Lebens und solchen durch aggressive Totenseelen stehen weitere durch die vielen verschiedenen Geister, allgemein heute zumeist *setan* genannt, die die Dia'ang unterscheiden. Einige von ihnen sind ortsgebunden, wie etwa die Wassergeister oder solche, die in bestimmten Bäumen leben. Manche sind weiterhin gleichzeitig nur zu bestimmten Tageszeiten aktiv, sodass man sich schützen kann, indem man die Orte zu solchen Zeiten meidet. Andere wiederum sind weder orts- noch zeitgebunden und treten in vielerlei Gestalt auf, was sie besonders gefährlich macht. Um sie zu erkennen, wenn sie etwa in Menschengestalt auftreten, muss man sehr aufmerksam auf die Zeichen achten. Wenn man sie erkennt oder bestimmte Plätze passieren muss, versucht man sich durch Gebete zu schützen. Ist es jedoch einem Geist gelungen, einem Menschen zu schaden, helfen häufig auch keine Gebete mehr, um diesen Schaden wieder abzuwenden.

Weiterhin besitzen einige Klane Krankheiten, die diejenigen befallen und töten, die sie etwa bestehlen oder ihr Eigentum beschädigen. Diese Krankheiten können die Klane nicht zurücknehmen oder kontrollieren, sie reagieren selbstständig auf die Fehltaten der Menschen. Hier ist also der einzige Schutz, jene Vergehen zu vermeiden.

Die Bedrohungen, die zum Tod führen können, sind für die Dia'ang also vielfältig und sehr häufig ein Thema. In den meisten Fällen wird zunächst versucht, sich durch Gebete zu schützen oder den Schaden rückgängig zu machen. Oft scheint dies jedoch erfolglos zu sein. In diesen Fällen wenden sie sich

---

<sup>8</sup> Bei *swanggi* handelt es sich um Menschen, die Tiergestalt annehmen können und die Seelen anderer Menschen essen. Zum *swanggi* wird man über eine Initiation.

<sup>9</sup> Schröter (2000) beschreibt ähnliches für die Ngada, die auf Flores leben.

<sup>10</sup> Etwa durch die Deutung von Träumen oder durch die Untersuchung durch eine/n *dukun*.

den traditionellen Schutz- und Gegenmaßnahmen zu, die heute häufig durch Gebete begleitet werden. Diese traditionellen Schutz- und Gegenmaßnahmen gelten, wenn sie von der richtigen Person durchgeführt werden, als sehr wirksam.

## Der Einfluss des Christentums

Wie schon erwähnt, sind die Dia'ang heute Christen und betonen dies durch einen nach außen getragene Ablehnung der alten traditionellen Glaubensvorstellung. Seit der Christianisierung in den 1930er Jahren konnte der Protestantismus zunehmend Einfluss auf das Leben der Dia'ang erlangen. Dies zeigt sich unter anderem auch in den gewandelten Totenritualen. Heute erhält jeder Verstorbene eine Erdbestattung mit christlichem Gottesdienst und auch das Aufheben der Trauer geht mit einem Gottesdienst einher. In den Totenritualen finden sich jedoch auch viele Elemente, in denen sich die traditionellen Glaubensvorstellung widerspiegeln, wie beispielsweise in den Grabbeigaben, die ein/e Verstorbene/r erhält. Auch wenn heute auf den ersten Blick nur eine Art der Totenrituale zu geben scheint, zeigt sich bei genauerer Betrachtung sehr deutlich, dass es sich nach wie vor um drei verschiedene Totenrituale handelt, die sich nach der Todesart des Verstorbenen richtet. Die Konzeption und Erklärung des Todes und seiner Ursachen, die mit der Unterscheidung zwischen *mati tua*, *mati muda* und *mati sahid* einhergehen, scheinen vom Christentum sogar gänzlich unbeeinflusst. In weiten Teilen gilt dies auch für die Geisterwelt<sup>11</sup> sowie den Vorstellungen von schwarzer Magie, *swanggi* sowie die Bedrohung durch böseartige Totenseelen.

Das Christentum hat also nur auf einen bestimmten Teil der Vorstellungen und Rituale deutlichen Einfluss genommen, konnte sich aber in anderen Bereichen, wie etwa der Todeskonzeption, nicht durchsetzen.<sup>12</sup> Ebenso wenig scheint das Christentum für die Dia'ang einen adäquaten Schutz vor den vielfältigen Bedrohungen durch den Tod zu bieten.

## Schlussbetrachtung

Schon an diesen kurz aufgeführten, skizzenhaften Beispielen zeigt sich, dass es zu kurz greifen würde, von einer synkretistischen Verschmelzung oder einem Parallelismus<sup>13</sup> beider Religion zu sprechen. Vielmehr stellt sich die Situation in verschiedenen Bereichen unterschiedlich dar. So haben christliche Praktiken die traditionellen Bestattungsrituale in weiten Teilen ersetzt, während bestimmte Elemente beibehalten wurden und in keiner Weise mit christlichen Bedeutungen belegt worden sind. In diesen Fällen, wie etwa den Grabbeigaben und den Trauertabus, kann man eher von Parallelismen als von Synkretismus sprechen, da keine Bedeutungsvermischungen stattgefunden haben. Die Vorstellungen rund um den Tod und die Erklärungen des Todes bleiben vom Christentum unbeeinflusst, während zum Beispiel Heilungsrituale durch christliche Gebete ergänzt wurden, die gleichsam als Verstärker gelten. Ähnlich wie Schröter (2006) für die Ngada beschreibt, verfügen die Dia'ang also über verschieden Strategien mit dem Einfluss des Christentums auf ihre traditionale Religion umzugehen: Diese reichen von einem Annehmen der christlichen Praktiken durch Ersetzen der traditionellen, über

---

<sup>11</sup> Die Geisterwelt ist nach wie vor sehr vielfältig. Spricht man allgemein von ihnen, werden sie heute *setan*, also Satan, genannt. Dieser eindeutig christliche Terminus beinhaltet, dass diese Geister Gott entgegengesetzt sind. Geht es um konkrete Geister oder Ereignisse, werden diese Geister jedoch bei ihrem Namen genannt. Wenn man sich vor ihnen schützen möchte, versucht man dies in der Regel zunächst durch Gebete. In der Regel zeigt sich jedoch, dass diese hier versagen und man wendet sich den traditionellen Mitteln zu.

<sup>12</sup> Auch bei den Nage Flores scheint die Christianisierung nur bestimmte Bereiche betroffen zu haben, während andere Bereiche wie etwa die Hexerei nahezu unbeeinflusst blieb. Vgl. Forth (1998).

<sup>13</sup> Nach Schröter (1998, 2002) erlauben Parallelismen es den Akteuren, sich den Elementen der beiden Religionen je nach Nutzen zu bedienen.

ein Eingliedern christlicher Elemente, besonders Gebete, in bestehende Praktiken, parallel in einem Ritual existierenden Elementen beider Religionen, ohne sie synkretistisch zu verschmelzen, bis hin zur Ablehnung christlicher Ideen und der Beibehaltung traditionaler Glaubensvorstellungen. Es zeigt sich außerdem, dass der *adat* der Dia'ang auch im Angesicht eines massiven christlichen Einflusses und einer teilweisen Neuorientierung der Rituale stimmig geblieben ist.<sup>14</sup>

## Literatur

- Aragon, L. V. (1991/2) Revised rituals in central Sulawesi: The maintenance of traditional cosmological concepts in the face of allegiance to world religion. In: *Anthropological forum* 6,3, 371-384.
- Forth, Gregory (1998) *Beneath the Volcano. Religion Cosmology and spirit classification among the Nage of eastern Indonesia*. Leiden, KITLV Press.
- Hoskins, Janet (1987) Complementarity in this world and the next: gender and agency in Kodi mortuary ceremonies. In: Strathern, Marilyn (ed.) *Dealing with inequality. Analysing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 174-206.
- Sakai, Minako (2002) Modernising sacred sites in south Sumatra: Islamisation of Gumai ancestral places. In: Chambert-Loir, Henri and Anthony Reid (eds) *The potent dead. Ancestors, saints and heroes in contemporary Indonesia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 103-131.
- Schröter, Susanne (1998) Death ritual of the Ngada in Central Flores, Indonesia. In: *Anthropos* 93, 417-435.
- Schröter, Susanne (2000) *Die Austreibung des Bösen. Ein Beitrag zur Religion und Sozialstruktur der Sara Langa in Ostindonesien*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer.
- Schröter, Susanne (2002) Jesus als Yams-Heros – Die Aneignung des Katholizismus in einer indonesischen Lokalgemeinschaft. In: *Petermanns Geographische Mitteilungen* 146, 36-41.
- Schröter, Susanne (2006) Performing culture on Central Flores. On the conference: *The ritual articulation of cultural identity and socio-political order in Indonesia*, Münster, 29.06.-01.07.2006
- Sell, Hans Joachim (1955) *Der schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens*. Gravenhage, Mouton & Co.
- Sellato, Bernard (2002) Castrated dead: the making of un-ancestors among the Aoheng, and some considerations on death and ancestors in Borneo. In: Chambert-Loir, Henri and Anthony Reid (eds) *The potent dead. Ancestors, saints and heroes in contemporary Indonesia*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1-16.

---

<sup>14</sup> Dass eine rituelle Neuorientierung nicht immer mit der Aufgabe der traditionellen Glaubens- und Wertesysteme einhergehen muss, beschreibt auch Aragon (1991/2).



## Über die AutorInnen

**Nicola Borchardt** studierte Geschichte, Ethnologie und Austronesistik an der Universität Hamburg und der Rijksuniversiteit Leiden. Eine Promotion zum Thema Kindheit in Batavia ist in Vorbereitung.

**Eric Anton Heuser** (BA University of Melbourne, MA School of Oriental and African Studies) promoviert am DFG-Graduiertenkolleg in Freiburg zum Thema "On the dialectics of friendship and interculturality in Indonesia" (Arbeitstitel). Im Fokus stehen die Bedeutungen, Konzeptionen und sozialen Praxen interkultureller Freundschaftsbeziehungen auf Java und Bali lebender IndonesierInnen und ansässiger westlicher MigrantInnen.

**Maren Heuvels** wird bis zum Sommer 2009 Studentin der Politikwissenschaft, Austronesistik und Journalistik/Kommunikationswissenschaft an der Universität Hamburg sein. Ihre Studienschwerpunkte sind Indonesien, Klima- und Umweltpolitik, Korruption, Entwicklungspolitik, Gender und Medien sowie Medien und Konflikte. Eine Dissertation geplant.

**Jana Krause** ist Doktorandin am Graduate Institute of International and Development Studies in Genf und Forschungsassistentin am dortigen Centre on Conflict, Development and Peacebuilding. In ihrer Dissertation vergleicht sie kommunale religiöse Konflikte in Indonesien und Nigeria.

**Antje Missbach** studierte Südostasienwissenschaften und Europäische Ethnologie an der Humboldt-Universität zu Berlin. Derzeit schreibt sie ihre Doktorarbeit über die „Transformation der acehnischen Diaspora und deren Einflussnahme auf Aceh“ an der Australian National University in Canberra

**Boryano Rickum** ist Doktorand am Institut für Politische Wissenschaft der RWTH Aachen und promoviert am Lehrstuhl für Politische Theorie zum Thema „Die japanische Besatzungszeit in der indonesischen Erinnerungskultur“. Zuletzt organisierte er zusammen mit Eva Streifeneder die Netzwerktagung, aus der die Beiträge der vorliegenden Aufsatzsammlung stammen. Zudem ist er für Watch Indonesia! e.V. als Mitarbeiter tätig.

**Eva Streifeneder** war wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Südostasien-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin und promoviert zum Thema „Aufarbeitung der Vergangenheit von 1965-66 in Indonesien“. Zudem arbeitet sie als Fachlektorin.

**Bettina Volk** ist wissenschaftliche Volontärin am Museum für Sepulkralkultur in Kassel und promoviert an der Johann Wolfgang von Goethe Universität in der Ethnologie bei Prof. Dr. Susanne Schröter zum Thema „Totenrituale als Zugang zu einer indigenen Moderne im ostindonesischen Alor-Archipel“.



## SÜDOSTASIEN Working Papers

1. **Hans-Dieter Kubitscheck** (1996) Das Südostasien-Institut an der Humboldt-Universität zu Berlin. Zur Geschichte der Südostasienwissenschaften.
2. **Andreas Schneider** (1996) Reintegration. Untersuchungen am Beispiel laotischer Absolventendeutscher Bildungseinrichtungen.
3. **Ingrid Wessel** (1996) State and Islam in Indonesia. On the interpretation of ICMI.
4. **Nguyen Minh Hà** (1996) Die Ergänzungsglieder im vietnamesischen Satz.
5. **Ursula Lies** (1996) Vietnamese Studies in Australia.
6. **Martin Klein** (1997) Javanismus und Herrschaft in Indonesien. Zum Zusammenhang von Kulturinterpretation und Ideologie. Vorstudien zu einer Kritik der politischen Praxis der Neuen Ordnung Indonesiens.
7. **Thomas Engelbert** (1997) Staatskapitalismus unter der Führung einer nationalistischen Partei. Zur gegenwärtigen Diskussion des Zusammenhanges zwischen ökonomischem Pragmatismus und politischer Legitimierung der Kommunistischen Partei in Vietnam.
8. **Nguyen Minh Hà** (1997) Zur Entwicklung der vietnamesischen Sprache und Schrift.
9. **Jean-Dominique Giacometti** (1998) La Bataille de la Piastre 1918-1928. Réalités économiques et perceptions politiques dans l'Empire colonial Français.
10. **Georgia Wimhöfer** (1998) Wissenschaft und Religiosität im Werk von Y.B. Mangunwijaya.
11. **Uta Gärtner**, Myanmar verstehen: Sprachlehrbuch. (11/1&2). Glossar und Schlüssel (11/3). 2. Auflage.
12. **Nguyen Minh Hà** (2003) Einführung in die Phonetik der vietnamesischen Sprache. 4. Auflage.
13. **Kristina Chhim** (1998) Die 2. Parlamentswahlen Kambodschas. Hoffnung oder Farce?
14. **Stefan Hell** (1998) Siam und der Völkerbund, 1920-1946.
15. **Claudia Götze-Sam** (2002) Welche grammatischen Relationen verbergen sich hinter den sog. Passivkonstruktionen im Khmer? 2. Auflage.
16. **Nguyen Minh Hà** (1999) Vietnamesisch zum Anfassen. Konversation, Teil 1.
17. **Nguyen Minh Hà** (2000) Vietnamesisch zum Anfassen. Konversation, Teil 2.
18. **Nguyen Minh Hà** (2000) Vietnamesisch zum Anfassen. Konversation, Teil 3.
19. **Michael Steinmetz** (2000) Siam im Jahr 2475 (1932): Das Ende der absoluten Monarchie.
20. **Johannes Herrmann** (2000) Staat und Menschenrechte im Demokratisierungsprozess in Indonesien.
21. **Andreas Schneider** (2001) Laos im 20. Jahrhundert: Kolonie und Königreich, Befreite Zone und Volksrepublik.

22. **Heinz Schütte** (2003) *Hundred Flowers in Vietnam, 1955-1957*.
23. **Thomas Engelbert and Jana Raendchen**, (eds) (2003) *Colloquium and Round-Table Discussion on Ethnic Minorities and Politics in Southeast Asia*.
24. **Verena Beittinger** (2004) *Zwietracht in der Vielfalt: Indonesiens chinesische Minderheit, das Masalah Cina und die Maiunruhen 1998*.
25. **Dirk Heidersbach** (2004) *Widerstand, Assimilation & die Frage nach der Legitimität: Die Rolle der religiösen Traditionen Nordthailands zwischen 1874 und 1892*.
26. **Anja Herbst** (2004) *Das Konfliktfeld Aceh im Rahmen der Dezentralisierungspolitik in Indonesien*.
27. **Nguyen Thanh Duc** (2005) *Privatisierung in Ostdeutschland und einige Schlussfolgerungen für Vietnam*.
28. **Gunnar Stange** (2005) *Islamistischer Terrorismus vor dem Hintergrund der Demokratisierung in Indonesien*.
29. **Antje Mißbach, Eva Streifeneder, Ragnar K. Willer**, Hrsg. (2006) *Indonesia – sedang mengapa? Neuste Forschungsbeiträge des Doktoranden Netzwerk Indonesien*.
30. **Johann Friedrich Herling** (2006) *Staudämme in der Oberen Mekong-Region. Analyse der Auswirkungen auf die Anrainerstaaten des Mekongs*.
31. **Sindy Herrmann und Frederik Holst**, Hrsg. (2007) *Gesellschaft und Politik in Südostasien. Eine studentische Festschrift zu Ehren von Prof. Dr. Ingrid Wessel*.
32. **Frederik Holst und Eva Streifeneder**, Hrsg. (2007) *Myanmar. Eine studentische Festschrift zu Ehren von Dr. Uta Gärtner*.
33. **Serhat Ünalı** (2008) *Reconstructing Angkor. Images of the Past and Their Impact on Thai-Cambodian Relations*.
34. **Barbara Zeus** (2008) *Identities in Exile. De- and Reterritorialising Ethnic Identity and The Case of Burmese Forced Migrants in Thailand*.